



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL E
DESENVOLVIMENTO LOCAL (POSMEEX)**

ELISANGELA GONÇALVES GUSMÃO

**Maracatu Nação é Maracatu “AÇÃO”:
Folkcomunicação no acesso ao capital cultural e desenvolvimento local.**

Recife, 2015

ELISANGELA GONÇALVES GUSMÃO

**Maracatu Nação é Maracatu “AÇÃO”:
Folkcomunicação no acesso ao capital cultural e desenvolvimento local.**

Recife, 2015



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL E
DESENVOLVIMENTO LOCAL (POSMEX)**

**Maracatu Nação é Maracatu “AÇÃO”:
Folkcomunicação no acesso ao capital cultural e desenvolvimento local.**

ELISANGELA GONÇALVES GUSMÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local da Universidade Federal Rural de Pernambuco como exigência para obtenção do título de Mestre.

Profa. Dra: Betania Maciel
(Orientadora)

Recife, 2015

Ficha Catalográfica

Setor de Processos Técnicos da Biblioteca Central – UFRPE

G982m Gusmão, Elisângela Gonçalves
Maracatu Nação é maracatu “AÇÃO”: folkcomunicação
no acesso ao capital cultural e desenvolvimento local /
Elisângela Gonçalves Gusmão. – Recife, 2015.
100 f. : il.

Orientadora: Betania Maciel.
Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e
Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de
Pernambuco, Departamento de Educação, Recife, 2015.
Referências.

1. Capital cultural 2. Capital social 3. Folkcomunicação
4. Desenvolvimento local 5. Maracatu Nação I. Maciel,
Betania, orientadora II. Título

CDD 303.44



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL E
DESENVOLVIMENTO LOCAL (POSMEX)**

ELISANGELA GONÇALVES GUSMÃO

Dissertação julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local. Defendida e aprovada em 23/02/2015 pela seguinte Banca.

Profa. Dra. Betania Maciel
UFRPE (Orientadora)

Prof. Dr. Severino Alves de Lucena Filho
UFRPE (Examinador Interno)

Prof. Dr. Marcelo Sabbatini
UFPE (Examinador Externo)

Recife, 23 de fevereiro de 2015.

*Dedico este estudo a todas as Nações de Maracatus e à memória do
Professor Roberto Benjamin.*

AGRADECIMENTOS

Ao poder supremo denominado por Deus, aos espíritos amigos que me acompanham nessa jornada, orientando-me e guiando-me no caminho do bem.

À minha família, pela luta do dia a dia em busca da dignidade e sobrevivência.

Ao meu filho João Pedro, pela paciência e compreensão da ausência ao longo desses dois anos de estudo.

À orientadora deste estudo profa. Dra. Betania Maciel, pelas orientações e contribuições necessárias e pela confiança em aceitar a parceria nesta pesquisa.

Aos amigos cujos laços fraternos da espiritualidade fizeram nos encontrar nesta vida, os quais me apoiaram a todo o momento.

À minha amiga e companheira de Mestrado, Maria Aparecida Ferraz Cornélio, por compartilhar comigo as conversas, risos, piadas, tensões, medos e estimas, pois sabermos de onde viemos e aonde chegamos. Obrigada amiga pelas inúmeras colaborações nos textos que compartilhamos e pelos debates que travamos em cada disciplina.

À turma POSMEX 2013, da qual tenho um enorme orgulho de ter feito parte, por cada membro dessa equipe, tão coesa e humilde.

A todos os professores do Programa os quais colaboraram na construção da minha formação, e que plantaram sementes das quais germinaram neste estudo.

A todos os entrevistados desta pesquisa, por terem doado alguns minutos de sua vida, para atender as minhas solicitações, a eles deixo minha gratidão e respeito, sendo fiel ao uso das suas falas.

A todos os amigos que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho.

RESUMO

Os Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina, são manifestações populares da cultura afro-brasileira que desenvolvem suas atividades na Comunidade do Bode em Recife - PE. Baseada na perspectiva que os recursos culturais locais podem estimular ações que favoreçam sua comunidade é que objetivamos relacionar as atividades das referidas manifestações culturais populares com a construção do desenvolvimento local. Especificamente, estruturamos o itinerário sócio histórico cultural do maracatu nação, expomos os contextos do local e investigamos como os Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina mantêm-se atuantes. Posteriormente, destacamos processos folkcomunicaçãois exercidos nas atividades das referidas manifestações culturais que possam contribuir para a construção do desenvolvimento local. O desenvolvimento da pesquisa se dá na busca de respostas ao seguinte questionamento: As atividades desenvolvidas pelos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina contribuem para a construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode? Para responder a esta indagação, este estudo se baseou na perspectiva antropológica com abordagem comunicacional, articulou dados bibliográficos com o método etnográfico por meio da observação, diário de campo e entrevistas semiestruturadas. Para tanto, foram entrevistados um pesquisador do Bairro do Pina, representando a Comunidade do Bode; Uma artista cultural representando os maracatus locais e quatro brincantes/percussionistas das duas nações de maracatus. Para o tratamento dos dados utilizamos a análise de conteúdo estruturando as seguintes categorias: 1. Apropriações do global/local e local/global; 2. Mobilização e Articulação Sociocultural; 3. Sentimento de Pertença; 4. Participação e Interação Social. A articulação teórica empírica se fez a partir das seguintes contribuições: Para o entendimento do itinerário histórico dos maracatus recorremos principalmente à Medeiros; Benjamin; Souza; Guerra-Peixe; Katarina Real; Guillen; Almeida e Teles. Para entender os contextos demográfico, social e cultural da Comunidade do Bode contamos com as contribuições de Silva; Acervo do Maracatu Porto Rico; Acervo do Maracatu Encanto do Pina; Prefeitura da Cidade do Recife; Baumam; Goffman e Santos, conteúdos jornalísticos da mídia local. Nesta perspectiva buscamos entender as especificidades da sociedade por meio da compreensão da lógica da cultura a partir do entendimento de autores como: Geertz; Williams; Canclini; Hall; Burke; Escosteguy e Tauk Santos. Para tratar da importância da comunicação nos acessos aos bens materiais e imateriais da sociedade, bem como da folkcomunicação enquanto instrumento de acesso ao capital cultural nos baseamos em autores como: Martín-Barbero; Beltrão; Hohlfeldt e Bourdieu. Para compreender as especificidades do desenvolvimento local como resultado do capital social, relacionamos as concepções de Pochamann; Ávilla et al; Franco; Silveira; Freitas; Oliveira; Coleman; Putman; Matos; Bourdieu e Jara. A partir da compreensão da teoria articulada às discussões da análise de conteúdo evidenciamos o novo cenário da audiência folk e a utilização da folkcomunicação como estratégia de convencimento na busca pela apropriação do capital cultural presente na sociedade. No que tange o desenvolvimento local, esse se apresenta como um processo alimentado pelas dimensões simbólicas do sentimento de pertença e do capital social, recursos capazes de gerar autoafirmação e autoconfiança nos membros dos maracatus e em sua comunidade.

Palavras-chave: Capital Cultural; Capital Social; Folkcomunicação; Desenvolvimento Local; Maracatu Nação.

ABSTRACT

The Maracatus Nation Porto Rico and the Nation Encanto Pina, are popular manifestations of african-Brazilian culture that develop their activities in the Community Bode in Recife - PE. Based on the perspective that local cultural resources can stimulate actions that favor the community is that we aim to relate the activities of such popular cultural events with the construction of local development. Specifically, structured the socio cultural historical itinerary nation maracatu, we expose the local contexts and investigate how the Maracatus Nation Porto Rico and the Nation Encanto Pina remain active. Later, we highlight folkcomunicaçãois processes exercised in the activities of these cultural manifestations that may contribute to the construction of local development. The development of the research takes place in the search for answers to the following question: The activities developed by Maracatus Nation Porto Rico and the Nation Encanto do Pina contribute to the construction of the development of the Bode Community? To answer this question, this study was based on anthropological perspective with communicational approach, articulated bibliographic data with the ethnographic method through observation, field diary and semi-structured interviews. To this end, we interviewed a researcher at the Pina Neighborhood, representing the Community Bode; A cultural artist representing local maracatus four brincantes / percussionists of the two nations maracatus. To treat the data we used content analysis to structure the following categories: 1. appropriations the global / local and local / global; 2. Mobilization and Sociocultural joint; 3. feeling of Belonging; 4. Participation and Social Interaction. Empirical theoretical articulation was made from the following contributions: To understand the historical itinerary maracatus resorted mainly to Medeiros; Benjamin; Souza; Guerra-Peixe; Katarina Real; Guillen; Almeida and Teles. To understand the demographic, social and cultural contexts of Bode Community rely on the contributions of Silva; Collection of Maracatu Porto Rico; Collection of Maracatu Encanto Pina; Municipality of the City of Recife; Baumam; Goffman; Santos and news content to local media. In this perspective we seek to understand the specifics of society through culture of the logic of understanding based on the understanding of authors such as: Geertz; Williams; Canclini; Hall; Burke; Escosteguy and Tauk Santos. To address the importance of communication in access to tangible and intangible assets of the society as well as the folk communication as the cultural capital access tool we rely on authors such as: Geertz; Williams; Canclini; Hall; Burke; Escosteguy and Tauk Santos. To address the importance of communication in access to tangible and intangible assets of the company as well as the folk communication as an instrument of access to cultural capital we rely on authors such as Martin-Barbero; Beltrão; Hohlfeldt and Bourdieu. To understand the specifics of local development as a result of social capital, we relate the concepts of Pochamann; Ávilla et al; Franco; Silveira; Freitas; Oliveira; Coleman; Putman; Matos; Bourdieu and Jara. From the understanding of the articulated theory to content analysis of the discussions we noted the new scenario of hearing folk and the use of folk communication as convincing strategy in the search for the appropriation of cultural capital present in society. Regarding local development, this appears as a process fueled by symbolic dimensions of sense of belonging and social capital, resources capable of generating self-assertion and self-confidence in the members of maracatus and in your community.

Keywords: Cultural capital; Social capital, Folk communication; Local Development; Maracatu Nation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

ONG- Organização Não Governamental

POSMEX - Programa de Pós Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local

PROCRIU - Projeto Criança Urgente

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco

UNICEF - *United Nations Children's Fund* - Fundo das Nações Unidas para a Infância

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM: 01. Dona Santa Rainha do extinto Maracatu Nação Elefante.

IMAGEM: 02. Percurso Marco Zero-Pina.

IMAGEM: 03. Tambores na Rua Osvaldo Machado-Pina, Maracatu Encanto do Pina.

IMAGEM: 04. Crianças indo à escola nas proximidades do Maracatu Porto Rico.

IMAGEM: 05. Mensagens nos muros da Comunidade do Bode.

IMAGEM: 06. Maracatu Nação Porto - Noite dos Tambores Silenciosos, Pátio do Terço, Recife.

IMAGEM: 07. Maracatu Nação Encanto do Pina - Noite dos Tambores Silenciosos, Pátio do Terço, Recife.

IMAGEM: 08. Panfleto de divulgação de oficinas de maracatus realizadas pelas Nações Porto Rico e Encanto do Pina na cidade de Santos-SP.

IMAGEM: 09. Panfleto de divulgação de oficinas de maracatus realizadas pelas Nações Porto Rico e Encanto do Pina na cidade de Paraty-RJ.

IMAGEM: 10. Participação do Maracatu Porto Rico no show do cantor Lenine em 2013.

IMAGEM: 11. Participação do Maracatu Porto Rico no DVD da cantora Cláudia Leite em 2014.

IMAGEM: 12. Oficina de maracatu com crianças e adolescentes da Comunidade do Bode, Recife- Grupo Encantinho.

IMAGEM: 13. Oficina de introdução ao maracatu no Centro de Referência de Assistência Social (Cras) em São José do Rio Preto- SP.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1. INTRODUÇÃO | 12 |
| 1.1 Problema, objetivos e a teoria que respalda o estudo | 12 |
| 1.2 Motivação e relevância da pesquisa | 14 |
| 1.3 Caminho metodológico | 16 |
| 1.4 Trajetória acadêmica da autora | 21 |
| 2. REFERENCIAL TEÓRICO | 22 |
| 2.1 Para além de um folguedo - Aspectos conceituais | 22 |
| 2.2 A história do Maracatu Nação | 23 |
| 2.3 Da repressão e decadência à cultura do espetáculo | 26 |
| 2.4 O contexto demográfico | 30 |
| 2.5 O contexto social | 32 |
| 2.6 O contexto histórico cultural do local: As Nações Porto Rico e Encanto do Pina | 37 |
| 2.6.1 A Nação do Maracatu Porto Rico | 37 |
| 2.6.2 A Nação do Maracatu Encanto do Pina | 40 |
| 2.7 Cultura, significados e transformações | 41 |
| 2.7.1 Definindo os significados | 41 |
| 2.7.2 A opção política pela cultura popular | 43 |
| 2.7.3 Entendendo as transformações | 47 |
| 2.8 O papel da comunicação frente à exclusão | 53 |
| 2.9 A folkcomunicação enquanto instrumento de acesso ao capital cultural | 54 |
| 2.10 O desenvolvimento local sustentável como resultado do capital social | 57 |
| 2.11 Folkcomunicação e desenvolvimento local sustentável – Unindo instrumento e resultado na busca pelos capitais econômicos e simbólicos da sociedade | 63 |
| REFERÊNCIAS | 66 |
| ARTIGO FINAL – Discussão, Resultados e Conclusão | 72 |
| APÊNDICE A - Roteiro de entrevista semiestruturada ao pesquisador das histórias do Bairro do Pina | 98 |
| APÊNDICE B - Roteiro de entrevista semiestruturada a representante das manifestações culturais neste estudo | 99 |
| APÊNDICE C - Roteiro de entrevista semiestruturada aos brincantes | 100 |

1. INTRODUÇÃO

1.1 Problema, objetivos e a teoria que respalda o estudo

Os Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina são duas manifestações culturais populares com histórias e objetivos entrelaçados, abrigados em uma das comunidades mais pobres da cidade do Recife, área de grande interesse político e preocupação social.

A Comunidade do Bode está inserida num ambiente geográfico de classes sociais distantes e distintas¹, assim como descreve o mestre do Maracatu Nação Porto Rico, Chacon Viana². “Por trás do cartão postal da praia de Boa Viagem, com seus belos edifícios e rico comércio, encontramos favelas, casas em palafitas, um mundo diferente, o mundo do Maracatu Nação Porto Rico”.

O mundo descrito pelo mestre Chacon Viana é o mundo situado entre o eixo simbólico do consumo, o qual possui em suas extremidades os dois maiores luxuosos centros de compras do Estado de Pernambuco, o Shopping Center Recife e o Shopping Riomar, bem como a Orla do Pina e Boa Viagem, espaços de consumo inatingível para muitos moradores da Comunidade do Bode.

Ao considerar o entendimento de Maciel (2012) quando afirma que a cultura é capaz de redimensionar o desenvolvimento, ao envolver dimensões que vão além da questão econômica, como a religião, cultura, política, saúde, atitudes, lazer e educação, é que visualizamos os recursos culturais locais como colaboradores da construção do desenvolvimento local por meio da formação do capital social.

Sobretudo, quando consideramos os representantes dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina, agentes sociais³, ou seja, pessoas que atuam nas manifestações culturais que intermediam as informações adquiridas nos setores hegemônicos, decodificam as mensagens recebidas e as repassam a sua comunidade em uma linguagem compreensível.

Assim, entendemos esse processo como folkcomunicação, o meio pelo qual os grupos populares buscam acessar os conteúdos das mensagens publicadas, para facilitar a apropriação do capital cultural exigido pela sociedade. Desta forma, reconhecendo a importância das manifestações culturais populares no processo de transformação social de suas comunidades é

¹Ortiz (2007 p.206) “ainda no século XIX, particularmente na Europa, a existência de meios culturais distintos, e distantes entre si, permitiam que os gêneros de vida subdividissem dentro de seus contextos específicos, como o antagonismo entre as culturas burguesa e proletária”.

²Mestre Chacon Viana, Filho da Yalorixá e Rainha do Maracatu Nação Porto Rico, Dona Elda Viana.

³“Agentes Sociais” interpreta-se líder de opinião. Beltrão (2001) aborda a importância do líder de opinião nas mudanças sociais. Maciel (2012) indica nos agentes sociais o papel de gerar as mudanças sociais.

que indagamos se as atividades desenvolvidas pelos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina contribuem para a construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode?

Para tanto, este estudo tem como objetivo relacionar as atividades dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina com a construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode. Assim, delineamos os seguintes objetivos:

- Estruturar o itinerário histórico social da cultura do Maracatu Nação na cidade do Recife;
- Expor os contextos da Comunidade do Bode;
- Investigar como os maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina mantêm-se atuantes.
- Destacar processos folkcomunicacionais exercidos nas atividades dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina que possam contribuir para a construção do desenvolvimento local.

É importante salientar que Elias (2000) adverte a necessidade de conhecer a estrutura dos processos históricos para entender a realidade presente, por esta razão que traçamos o objetivo de construir o itinerário histórico das nações de maracatus na cidade do Recife. Levando em conta que, os maracatus nação são manifestações culturais populares de origem afro-brasileira⁴ com forte ligação a religião do candomblé.

Neste sentido, grande parte das pessoas envolvidas no folguedo⁵ não apenas brincam de maracatu, eles vivem e reproduzem a cultura de seus antepassados. Esse modo de vida característicos dos brincantes de maracatu nação envolvem folguedo, festas, fé e religião. Para tanto, nestes contextos, o modo de vida é considerado popular e possui nas afirmações de Canclini (1983) o esclarecimento de que as culturas populares são definidas como um produto das interações e relações sociais, por que toda produção cultural surge a partir das condições materiais da vida.

Assim, a apropriação desigual do capital cultural faz o modo de vida das classes populares entrar em conflito com as interações dos setores hegemônicos. Neste entendimento, propomos relacionar as manifestações culturais populares com a construção do desenvolvimento local, compreendendo a necessidade de formar uma consciência voltada para a articulação de esforços que valorizem os contextos locais e crie um movimento capaz de promover uma melhor condição de vida aos moradores de uma comunidade.

⁴“Denomina-se cultura afro-brasileira o conjunto de manifestações culturais do Brasil que sofreram algum grau de influência da cultura africana desde os tempos do Brasil colônia até a atualidade.”
Em:<<http://www.faecpr.edu.br>>

⁵ Folguedo é a dança, a festa e o cortejo no período de carnaval.

Para tanto, buscando abordar teorias que respaldem os estudos que envolvem as culturas populares e os fluxos culturais circulantes, chegamos ao entendimento que nos concerne explorar as teorias voltadas à sociologia da cultura, assim, definido por Canclini (1983) como os estudos culturais.

Nesta perspectiva, este estudo aborda as teorias dos estudos culturais, folkcomunicação e desenvolvimento local. Apesar de autoras como Jacks e Escosteguy (2003) listarem objeções à associação entre estudos culturais e a folkcomunicação, corroboramos com o entendimento de Fernandes (2001) quando esclarece que os estudos culturais estudam as culturas populares e a folkcomunicação estuda o processo pelo qual essas culturas se comunicam. Desta forma, apresentamos a seguir a motivação para o desenvolvimento deste estudo e a relevância da referida pesquisa para os setores acadêmicos e para a sociedade.

1.2 Motivação e relevância da pesquisa

A motivação para o desenvolvimento deste estudo inicia-se com o interesse em fazer o Posmex - Programa de Pós Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE.

Frente às opções de pesquisas apresentadas pelo programa direcionei o foco a linha de pesquisa, Políticas e Estratégias de Comunicação que contemplam as culturas populares e suas diferentes manifestações de hibridização da cultura, a folkcomunicação e a cultura massiva. Diante disso, amadureci a ideia em desenvolver um projeto que articulasse a cultura popular, a folkcomunicação e o desenvolvimento local.

Foram dias em estado de tempestade de ideias, até que sonhei⁶ que ao caminhar pelas ruas do Recife me deparava com várias oferendas, e ao olhar ao redor estava em um terreiro de candomblé, em plena rua ao céu aberto. O interessante é que ao acordar não lembrava o sonho, até ser apresentada ao artigo: O consumo do espetáculo: reflexões iniciais sobre parafolclóricos de maracatu-nação ou de baque-virado (SOUZA, 2006).

O referido estudo me fez lembrar o sonho que tive, então entendi que tinha que desenvolver um projeto de pesquisa sobre maracatu nação. Assim, após pesquisa exploratória

⁶A inspiração por meio de sonho surge como consequência de um período de estudo e reflexão. Um dos exemplos mais difundidos sobre este fenômeno é à descoberta da estrutura do benzeno pelo químico alemão Friedrich August Kekulé Von Stradnitz, em 1865. Kekulé obteve ajuda para desenvolver a estrutura do benzeno por meio de um sonho, no qual ele viu uma cobra mordendo a própria cauda. O sonho veio para completar a sua teoria (FONSECA, 2010 p. 21).

conheci os Maracatus da Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina duas manifestações culturais parceiras que articulam atividades na Comunidade do Bode.

É nessa relação de manifestação cultural articulada com sua comunidade, que este estudo expõe sua importância para a comunidade acadêmica, para o Posmex - UFRPE e demais setores da sociedade.

A importância para a academia se dá na união das temáticas manifestações culturais populares, folkcomunicação e desenvolvimento local, união de temas que o diferencia dos demais trabalhos apresentados sobre maracatus cadastrados no banco de teses e dissertações da Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior⁷.

Contudo, vale destacar no arquivo da Capes a dissertação: A Minha nação é nagô. A vocês eu vou apresentar: Mito, simbolismo e identidade na Nação do Maracatu Porto Rico Koslinski (2011) a referida pesquisa tem como objeto de estudo o Maracatu Nação Porto Rico uma das manifestações culturais abordada neste estudo.

Entretanto, o enfoque dado pela autora tem o objetivo de compreender o processo de construção de identidade dos maracatuzeiros da Nação do Maracatu Porto Rico, cuja compreensão se dá através do estudo dos rituais e simbolismo articulados dentro do grupo. Estudo desenvolvido no Mestrado Acadêmico em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE.

Já a relevância deste estudo para o Posmex – UFRPE é identificada no interesse do Programa em abordar os temas presentes nesta pesquisa e na escolha do objeto maracatu nação. Uma vez que, no arquivo de dissertação do referido Programa identifica-se apenas um estudo sobre maracatu intitulado: Política Pública Cultural e Desenvolvimento Local: Análise do Ponto de Cultura Estrela de Ouro de Aliança – PE (PEREIRA, 2008).

Para tanto, a diferença entre o estudo realizado e a presente pesquisa é visualizada a partir das abordagens de análises. O estudo sobre o Maracatu Estrela de Ouro, tem como objetivo compreender o Ponto de Cultura como estratégia de intervenção para o desenvolvimento local. Em nossa pesquisa apesar de um dos maracatus serem ponto de cultura desde 2011, a Nação Porto Rico, propomos abordar as referidas manifestações culturais abrangendo suas atuações, independentes dos incentivos das políticas públicas de cultura. Sendo o ponto de cultura, mais um dado a ser articulado na pesquisa.

Para os demais setores da sociedade, a importância deste estudo é definida enquanto produção de conhecimento e fonte de informações, a fim de colaborar com as futuras

⁷ Estudos arquivados até janeiro de 2015. Em <<http://capes.gov.br>>.

pesquisas sobre o tema, como também, servir de fonte de informações para que as diversas manifestações culturais populares possam refletir suas práticas na intenção de criar alternativas para manterem-se atuantes e contribuir para o desenvolvimento de suas comunidades. Para tanto, apresentamos a seguir o caminho metodológico percorrido para atingir os objetivos da pesquisa.

1.3 Caminho metodológico

A pesquisa surge da necessidade do ser humano entender a realidade, ou descobrir verdades parciais que naturalmente poderão ser construídas e desconstruídas a cada processo de investigação.

O entendimento da realidade através da pesquisa inicia-se a partir da escolha da metodologia, que tem por objetivo aperfeiçoar os processos e os critérios da investigação na busca de dados e informações, os quais são relacionados e confrontados na finalidade de atingir o entendimento da realidade social pesquisada e a resposta ao problema apresentado (MARTINS;THEÓPHILO, 2007).

Neste sentido, esta pesquisa se apresenta como um estudo baseado na perspectiva antropológica com viés comunicacional, tipo de pesquisa que tem como costume metodológico o uso da etnografia. Quanto a isso: vale salientar, “se você quer compreender o que é a ciência, [...] você deve ver o que os praticantes da ciência fazem”. Para tanto, em pesquisas antropológicas sociais os pesquisadores fazem etnografia, o que significa ir olhar de perto, ir buscar as respostas com os envolvidos no estudo. Constatação que indicou à melhor maneira de realizar esta pesquisa (GEERTZ, 2008 p.04 e 07).

Assim, esta pesquisa combina métodos de coleta de dados como: coleta bibliográfica a qual fornece os conhecimentos teórico-empíricos que respalda este estudo, obtidos por meio de livros, publicações periódicas (jornais e revistas), documentos eletrônicos e impressos diversos. Unindo-se ao método etnográfico por meio dos instrumentos de observação, diário de campo e entrevistas semiestruturadas.

Para aplicar os instrumentos de coleta de dados do método etnográfico, inicialmente se faz necessário a leitura do referencial teórico e a ida ao campo da pesquisa, etapa que para ser iniciada, atendemos as orientações de Minayo et al. (1999) que observa, serem muitos os obstáculos que podem dificultar a entrada do pesquisador no campo da pesquisa, devendo este, buscar aproximações com as pessoas envolvidas e com os objetos de estudo de forma gradual. O pesquisador deve procurar formar relações pautadas no respeito e honestidade tanto para com as pessoas, quanto com manifestações culturais existentes nas comunidades.

Outra orientação importante apresentada pela autora é a apresentação da proposta do estudo aos participantes da pesquisa, esclarecendo aos grupos envolvidos sobre o que se pretende investigar e as possíveis repercussões desse estudo. Neste momento fica claro que o diálogo e a cooperação são elementos essenciais para a interação dos envolvidos, e para aumentar às chances de adesão a pesquisa.

Assim, pautada nas orientações sobre os possíveis obstáculos para a entrada no campo de pesquisa, é que inicialmente para me introduzir na Comunidade do Bode, fui apresentada a Luiz Santos, morador da comunidade e colaborador do Projeto Procriu⁸, que oportunamente me apresentou a Tenily Sales também moradora da comunidade, colaboradora do Procriu e artista cultural dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina.

Após conversa inicial com a referida artista cultural, percebi seu aprofundamento e conhecimento sobre as referidas Nações de Maracatus e sobre os grupos locais derivados das nações. Neste momento percebi que a mesma, seria fonte importante de conhecimentos sobre as manifestações culturais locais.

Mantivemos contato via rede social na internet, procurando estreitar os laços, uma vez que quase todos os componentes das Nações Porto Rico e Encanto do Pina participam de redes sociais, além das próprias nações possuírem perfil em redes e blogs. Sobre a articulação em redes na internet vale salientar que, “a tecnologia não determina a ação social, mas permite um tipo de organização que sem a internet não existiria” (CASTELLS, 2013 p. 01).

E foi esse tipo de organização em redes sociais que nos permitiu visualizar e conhecer muito dos brincantes das manifestações culturais abordadas, e assim, estreitar os laços de amizade e ao mesmo tempo construir um perfil de pesquisadora confiável.

Agendamos entrevista com a representante das Nações Porto Rico e Encanto do Pina, criamos um roteiro de entrevista semiestruturada, onde a entrevistada teve a possibilidade de discorrer sobre temas e questões sem se prender as indagações formuladas. Neste sentido direcionamos os questionamentos a fim de conhecer o cotidiano e a formação dos grupos, além de abordar opiniões sobre temas relevantes as manifestações culturais.

A história dos grupos foi relatada na entrevista da representante das nações, gravado o áudio e a imagem, recurso que permitiu registrar não só palavras, mas as emoções, tonalidades e omissões. Posteriormente o conteúdo foi transcrito tornando-se fonte de dados primários (MARTINS; THEÓPHILO, 2007).

⁸ Projeto Criança Urgente. “Fundada em março de 1980, pela irmã Anátalia de Souza Viana, a Procriu recebe e cuida de crianças com idades de 7 a 12 anos em situação de risco e vulnerabilidades, moradoras da Comunidade do Bode, bairro do Pina onde está instalada desde 2003”. Em: <<http://procriu.blogspot.com.br>>

Ao analisar as minúcias narradas nas entrevistas, identificamos a necessidade de aprofundarmos o conhecimento sobre o campo da pesquisa, ou seja, conhecer melhor a Comunidade do Bode e a estrutura dos processos históricos os quais transformaram o cenário da pesquisa e seus protagonistas no que hoje se apresentam.

Assim, a construção do conhecimento sobre a Comunidade do Bode, surge a partir do Professor e Pesquisador da Cultura Popular, Oswaldo Pereira da Silva, conhecido como Oswaldo Pina, autor dos Livros *Histórias do Pina* (2008) e *Pina Povo Cultura Memória* (2009). O caminho percorrido para chegar até o nome do referido autor se fez através de pesquisa exploratória que o apontou como um entrevistado potencial, com total autonomia para falar do processo histórico social da comunidade, e sua relação com as referidas manifestações culturais, levando em consideração que o referido pesquisador atuou na Comunidade do Bode como militante cultural por vários anos.

Ao analisar os relatos da entrevista da representante dos maracatus e do pesquisador do Bairro do Pina, constatamos pontos de intercessão que nos direcionou a um novo percurso, iniciado a partir do seguinte questionamento: Se eles acreditam que participar das Nações de Maracatus foi ou tem sido um diferencial na vida de algum componente dos grupos, no que tange os aspectos humano e social?

A resposta a esta pergunta foi enfaticamente positiva, levando os entrevistados apontarem nomes de brincantes que possivelmente, se não fossem à participação nesses grupos teriam tomado outro rumo na comunidade, considerando o contexto de preocupação social existente, sobretudo no que tange aos aspectos da exposição ao tráfico de drogas.

Surge então, a necessidade de ouvir alguns dos brincantes que fazem parte da família dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina, e de fato investigar se fazer parte dessas manifestações culturais, tem sido um diferencial em suas vidas e para sua comunidade. Para tanto, construímos um roteiro de entrevista semiestruturada voltado aos brincantes a fim de investigar a possível relação das manifestações culturais na construção do desenvolvimento local.

Assim, o critério para a seleção da amostra dos brincantes se deu a partir da participação nas referidas nações, ou seja, pessoas que desempenham alguma função nas Nações Porto Rico e Encanto do Pina. A seleção foi feita através da observação nos ensaios das nações e observação na rede social dos maracatus, cuja escolha se deu a partir da visualização de publicações de comentários, fotos e vídeos dos brincantes em atividades com as referidas nações. Ou seja, brincantes que demonstraram efetiva participação nas referidas manifestações culturais.

Então, atendendo aos aspectos definidos na seleção da amostra dos brincantes, foram convidados 11 (onze) brincantes, dos quais 1 (um) se negou a participar informando-nos que era uma pessoa muito ocupada e 6 (seis) no primeiro momento do convite aceitaram participar do estudo, mas posteriormente não responderam aos contatos mantidos, demonstrando desinteresse em contribuir com a pesquisa.

Contudo, ainda considerando as orientações de Minayo et al. (1999) os grupos envolvidos na pesquisa científica, não são obrigados a uma colaboração sob pressão, uma vez que no processo de levantamento dos dados cada conquista é baseada no diálogo que foge a obrigatoriedade.

Por esta razão, não insistimos na participação dos mesmos, deixando-os a vontade em nos contatar quando assim pudessem participar. Desta forma, 04 (quatro) brincantes efetivaram a entrevista, somando-se a entrevista da representante das manifestações culturais e a do pesquisador da comunidade, totalizamos assim, 06 (seis) entrevistados neste estudo.

Paralelo à aplicação das entrevistas foi aplicado à observação, importante técnica de coleta de dados nos estudos etnográficos. A observação foi feita aos brincantes e a comunidade, durante a festa da Noite do Dendê⁹ e nos períodos de ensaios dos maracatus, registrando no diário de campo as subjetividades e minúcias das referidas manifestações culturais e da Comunidade do Bode.

Ainda sobre a observação, consideramos um instrumento primordial para a coleta de informações, dados e evidências no planejamento de trabalhos em campo. Possibilita ao pesquisador interagir com os sujeitos de sua pesquisa sendo na maioria das vezes o ponto de partida da investigação. Todavia, cautela, paciência, imparcialidade e ética são atributos necessários para um trabalho honesto, além do embasamento teórico que fundamenta o que se deseja observar (MARTINS;THEÓPHILO, 2007).

Para tanto, fundamentada na teoria apresentada no referencial teórico que abordam as culturas populares, folkcomunicação e desenvolvimento local é que desenvolvemos a observação no campo.

Para o tratamento dos dados coletados optou-se por utilizar análise de conteúdo. A análise de conteúdo é um instrumento de análise para o tratamento de dados em pesquisa de comunicação, a referida técnica é voltada para o tratamento de dados qualitativos. Entretanto, possui a mesma lógica das metodologias de análise quantitativas, pois busca interpretações

⁹ A Noite do Dendê é um evento que conta com a participação de mais de 25 atrações culturais entre nações de maracatus, coco e afoxé, trata-se de uma noite toda dedicada à cultura popular, chegando a reunir mais de trezentos artistas locais prestigiando o evento que costuma acontecer no último sábado do mês de Setembro.

supostamente objetivas em dados fecundamente subjetivos. “A análise de conteúdo, [...] visa o conhecimento de variáveis de ordem psicológicas, sociológicas, históricas, etc.. por meio de um mecanismo de dedução com base em indicadores reconstruídos a partir de uma amostra de mensagens particulares” (BARDIN, 2010 p.46).

Neste método de análise, a busca pela essência do texto faz o pesquisador inferir sobre os conteúdos, ou seja, deduzir sobre todos os detalhes da comunicação. Para tanto, Martins; Theóphilo (2007) apontam três etapas fundamentais a serem seguidas na análise de conteúdo. Sendo elas: Pré-análise, compreende a organização de todo material a ser analisado; a segunda é Descrição Analítica, indica a necessidade de estudar todo o material coletado de forma aprofundada, definindo critérios com o auxílio do referencial teórico para elaboração de categorias e por fim, a Interpretação inferencial, que por meio dos quadros de referência os conteúdos vão sendo revelados em atendimento aos objetivos do estudo.

Assim, a partir das teorias voltadas para as culturas populares, folkcomunicação e desenvolvimento local, aprofundamos o estudo em todo o material coletado. A partir dos conteúdos analisados identificamos as seguintes categorias: 1. Apropriações do global/local e local/global; 2. Mobilização e Articulação Sociocultural; 3. Sentimento de Pertença; 4. Participação e Interação Social.

As categorias de análise apresentadas são subsidio para a elaboração do artigo científico, produto final desta pesquisa. No que tange a redação das análises das entrevistas, optou-se por identificar os entrevistados da seguinte forma: Tenily Sales - Representando as Nações de Maracatus neste estudo; - Oswaldo Silva - Pesquisador do Bairro do Pina, representando a Comunidade do Bode; e com relação aos Brincantes optamos em enumerar 1, 2,3 e 4.

Quanto à construção do referencial teórico apresenta-se a seguinte estrutura: Abordamos os aspectos conceituais e o processo histórico dos maracatus de nação na cidade do Recife, bem como o local e o objeto que se unem nos contextos demográficos, social e cultural da comunidade.

Em seguida, destacamos o termo cultura, nos seus significados e transformações, e a opção política pela cultura popular. O papel da comunicação frente à exclusão; A folkcomunicação enquanto instrumento de acesso ao capital cultural; O desenvolvimento local como resultado do capital social, e a União da folkcomunicação com desenvolvimento local, unindo instrumento e resultado na busca pelos capitais econômicos e simbólicos da sociedade. Para tanto, este estudo se completa com a anexação do artigo final, síntese da discussão e comparação crítica entre os resultados da investigação e a literatura apresentada.

1.4 Trajetória acadêmica da autora

Bacharel em administração, ex-estudante do curso de turismo me identifiquei com a disciplina história da arte e com a disciplina cultura, duas disciplinas do tronco do curso de turismo, que me fizeram enxergar a cultura além da visão ingênua e romântica. Entretanto, a dificuldade presente na realidade de quem precisa trabalhar estudar e visar um futuro profissional concreto fez-me optar pela graduação em administração. Um curso que também possuía afinidade, sobretudo pelo perfil das relações humanas.

Assim, pretensiosamente comparo meu itinerário acadêmico com o de Theo Brandão, alagoano, médico e farmacêutico de formação, abandonou o exercício da medicina para dedicar-se ao estudo do folclore, o encanto pelo estudo antropológico lhe rendeu o compromisso de ministrar a disciplina de antropologia na Universidade Federal de Alagoas. Durante o percurso de folclorista recebeu o prêmio da Academia Alagoana de Letras e o Prêmio João Ribeiro da Academia Brasileira de Letras, pelas respectivas publicações: Folclore de Alagoas e o Reisado alagoano, esse último contemplado pelo Prêmio Mário de Andrade (GASPAR, 2005).

A relevância em fazer analogia ao itinerário de Theo Brandão se dá pela necessidade de expressar que a formação em uma determinada área acadêmica, não nos limita a expansão do conhecimento a uma multidisciplinaridade proposta desde a formação dos Estudos Culturais. Nesta perspectiva é que justifico o interesse nas áreas de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local - Posmex/UFRPE as quais abordam as linhas de pesquisas: Políticas e Estratégias de Comunicação e Extensão Rural para o Desenvolvimento local.

O estudo desenvolvido na Linha de Pesquisa Políticas e Estratégias de Comunicação ampliou-me o conhecimento científico, filosófico, político e social, despertando-me uma consciência crítica de mundo e de cidadã que recebe o título de mestra, ciente do compromisso com a sociedade em retribuir os investimentos despendidos neste processo de formação.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 *Para além de um folguedo - Aspectos conceituais*

A variedade de grupos culturais que recebem o nome de maracatu, muitas vezes tende a confundir o leitor não habituado com a referida temática, por esta razão, buscamos apresentar brevemente alguns aspectos conceituais de grupos que recebem o nome de maracatu.

O Estado de Pernambuco é considerado o berço do Maracatu Nação e do Maracatu Rural, dessas duas manifestações culturais desdobram-se várias denominações. Como por exemplo: o Maracatu rural também é chamado de maracatu de baque solto, ou maracatu de orquestra, ou maracatu de trombone pelo fato desse maracatu reunir instrumentos de sopro e percussão formando assim uma espécie de orquestra (MEDEIROS, 2005).

É importante dizer que o maracatu rural é originado do canavial pernambucano, formado por trabalhadores da zona rural. Entretanto, apesar do maracatu rural ser uma manifestação cultural originada na Zona da Mata e Agreste Pernambucano, Benjamin (1989) relata que devido às migrações de trabalhadores rurais para a capital e região metropolitana, tornou-se comum a visualização de maracatus rurais nos bairros periféricos da cidade de Recife.

O ilustre personagem do maracatu rural é o caboclo de lança, cujas vestes são compostas de uma gola meia túnica brilhante, bordada com lantejoulas e vidrilhos de cores vibrantes. O traje se completa com uma calça de chitão e uma rica cabeleira feita de fitas coloridas. Uma flor de cravo na boca e a lança nas mãos revela a preparação para o combate, assim como o ritmo que emerge da orquestra, é um ritmo forte, um ritmo de luta, um baque solto (MEDEIROS, 2005).

Já o maracatu nação, manifestação cultural abordada neste estudo, também é conhecido como maracatu de baque virado, por possuir um toque dobrado e reunir apenas instrumentos de percussão.

Apesar do maracatu nação ser considerado a manifestação cultural mais africana das tradições populares, Benjamin (1989) esclarece que no continente africano não existe nada parecido com os nossos maracatus. O maracatu nação tem sua origem no período colonial, a partir das festividades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Estado de Pernambuco, onde celebravam as coroações dos reis negros das nações formadas no Brasil. Tanto o maracatu nação quanto o maracatu rural possuem ligações com as religiões de

matrizes africanas e alternam seus tambores entre o sagrado (o terreiro) e o profano (o carnaval).

Para tanto, ainda se faz necessário elucidar sobre os diversos grupos de maracatus que se propagaram em vários lugares do Brasil e no mundo. Esses grupos são formados por brincantes que se reúnem para aprender, tocar e propagar os aspectos musicais da percussão do maracatu nação, isso geralmente, sem nenhuma ligação com a religiosidade de matrizes africanas e sem herança cultural herdada. O projeto *maracatu.org*¹⁰ chegou a contabilizar aproximadamente setenta grupos de maracatus, espalhados pelo Brasil, Alemanha, Inglaterra, Irlanda, Espanha, França, Canadá, Itália, Holanda e Estados Unidos.

Assim, almejando ter esclarecido os aspectos conceituais dos grupos culturais que recebem o nome de maracatu, é que expomos as manifestações culturais populares abordadas nesta pesquisa. O Maracatu Nação Porto Rico e Maracatu Nação Encanto do Pina como genuínos maracatus nação, ou seja, maracatus criados por descendentes de escravos, cuja liderança foi herdada pelos descendentes dos reis ou rainhas da nação, mantendo-se assim a característica hereditária do período colonial.

Nessa perspectiva, entendemos que para compreender o cenário local é necessário o conhecimento do processo histórico cultural das nações de maracatus no Estado de Pernambuco. Para tanto, apresentamos a seguir.

2.2 A história do maracatu nação

A história da cultura do maracatu nação coexiste com história dos afrodescendentes no Brasil, a qual pode ser contada a partir do declínio europeu no século XV consequência da perda das colônias nas Américas. Ponto de partida, para que os países europeus focassem seus objetivos na exploração de recursos naturais e mão de obra escrava.

Países como Espanha, França, Inglaterra, Portugal, Bélgica, Alemanha e Itália partiram rumo à África para demarcar seus territórios. Neste processo, algumas ocupações no continente africano foram facilitadas pelas lideranças locais, e em outras regiões essas conquistas foram marcadas por resistência armada. Contudo, os avanços tecnológicos já conhecidos pelos europeus foram essenciais para firmar o sucesso da dominação no continente africano (BENJAMIN, 2004).

¹⁰ O Projeto *maracatu.org* é um projeto que objetiva trazer a cultura popular para o espaço virtual, para isso criou um portal que organiza e disponibiliza conteúdos sobre a cultura do maracatu nação. Visando assim contribuir para a organização em redes das nações e grupos de maracatus, espalhados pelo Brasil e no mundo. Em: <<http://maracatu.org.br>>

Para Benjamin (2004), o sucesso de Portugal em especial por ser o colonizador do Brasil é marcado pela invasão de Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Açores, Guiné-Bissau e Ilha da Madeira. O tráfico de escravos ao Brasil teve início logo após a colonização do país, quando já nos anos de 1550, visualizam-se africanos no litoral do nordeste. Fato que se intensificou com a inserção da produção de açúcar e a exploração aurífera no sul do país. Estava então sentenciado o sequestro, a prisão e a anulação da vida dos negros capturados, transformados em mercadorias para uso no Brasil.

Em sua cidade natal, os africanos viviam em aldeias e pertenciam a diferentes etnias, essas aldeias muitas vezes possuíam organização política e eram estruturadas em torno de um rei obedecido por todos. O termo nação atribuído aos grupos de africanos, refere-se às etnias de cada comunidade cujos costumes predominam em seus círculos sociais (BENJAMIN, 2004).

Assim, a estrutura de organização social dessas nações era efetivada nos laços familiares e no chefe da aldeia eleito de acordo com as tradições e com o apoio das representações religiosas, entendendo que a política e a religião comungavam juntas.

Souza (2002) descreve que os africanos ao chegarem a terras estranhas com suas etnias misturadas, não lhes restavam muito a não ser tentar construir novos laços de afinidades. Vale salientar que, nas colonizações efetuadas por Portugal com propósito mercadológico adicionava-se a proliferação da fé no cristianismo fato que assegurava o apoio das representações religiosas romanas. Converter os negros capturados era tarefa obrigatória no processo de escravidão, questão potencializada com a criação das Irmandades dos Homens Pretos.

As irmandades podem ser entendidas como associações formadas por negros em diversas condições, sendo escravos, forros ou livres. Essas associações firmavam-se pelo cunho religioso que os amparavam em torno de um santo padroeiro da igreja católica, e tentava proporcionar a integração dos negros na sociedade ao incentivar reuniões e encontro festivos.

Neste sentido, as irmandades proporcionavam aos seus participantes a reconstrução de laços sociais numa situação onde todos eram estrangeiros, apesar de admitir a existência de inimizades por haver conflitos entre diferentes etnias. No entanto, o ponto crucial que os uniam era a condição social a qual todos eram vítimas, mesmo existindo o embate de diferentes origens culturais.

Para minimizar os choques culturais entre os negros, os senhores donos de escravos permitiam que as irmandades produzissem festas religiosas as quais possuíam sentidos

administrativos. Uma vez que, a harmonia das festas era usada por administradores coloniais como argumento para permitir que os escravos folgassem em festividades por alguns dias. Atitude que os apaziguaria e os fariam trabalhar melhor (SOUZA, 2002).

A permissão para o encontro nas irmandades e festividades era, portanto forma de controle dos escravos, os quais momentaneamente sentiam-se consolados no momento que podiam reproduzir sua cultura. Por outro lado, os negros utilizavam esses espaços como forma de resistência e formação de liderança, além de poder adorar seus santos nativos encobertos pelos nomes dos santos católicos.

Então, os africanos e seus descendentes oscilavam entre dois caminhos: abandonar suas crenças para participar da sociedade colonial ou usar as irmandades como fachada para permitir a sobrevivência das manifestações culturais e religiosas africanas (SOUZA, 2006).

Segundo Vainsencher (2003), na cidade do Recife a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, uma associação formada por escravos negros, edificaram em 1630 a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Essa irmandade não media esforços para construir templos de rica arquitetura, mesmo tendo conhecimento das condições miseráveis dos seus membros.

Por esta razão, as irmandades podem ser alvos de várias interpretações, tanto como lugar de convivência e sociabilidade, como uma associação católica com objetivos de disseminar a fé cristã e manter o controle sobre os negros da colônia.

Neste duplo sentido de existência, diante da necessidade de reprodução das tradições pelos negros, os portugueses através das irmandades, evitando o conflito passam então apoiar as coroações dos reis e rainhas e a mediar esses rituais. “O fato era que os africanos sentiam saudades da sua cultura, sua terra e seus rituais e procuravam reviver suas tradições reproduzindo a congada e elegendo seus reis” (MEDEIROS, 2005 p.79).

Os reis e rainhas eleitos nesses rituais eram consagrados e coroados pelos padres, mantinham-se no cargo até a morte, possuindo autoridade para governar os súditos do congado. A eleição dos reis negros de certa forma fazia parte da manutenção do controle sobre os escravos, uma vez que os reis eleitos tinham a obediência dos seus súditos.

Conforme Souza (2002) o historiador, folclorista e escritor Pereira da Costa, identificou a mais antiga notícia de coroação de rei e rainha no Estado de Pernambuco, por volta de 1706, evento festejado pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de Igarapé.

A notícia relatava que os africanos oriundos do Congo elegiam rei e rainha com autorização da igreja e das autoridades policiais. Os reis eleitos eram diplomados pela

irmandade e ascendiam de posição perante os outros escravos, uma de suas atribuições era manter a ordem entre eles.

Contudo, Pereira da Costa relata que esses eventos são mais antigos do que se supõe. Apesar de não noticiado na época, Recife já registrava tais eleições desde 1674. Essas coroações eram marcadas pela forte arrecadação de dinheiro destinado a festa da padroeira, e pela grande quantidade de interessados ao cargo. A cobiça por esses cargos possuíam diversas motivações que iam desde o prestígio de seus grupos, até o próprio significado espiritual da coroação (SOUZA, 2002).

As festas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos eram constituídas, então, por danças e batuques que não fazia parte da liturgia católica. Assim, esses rituais assemelhavam-se com as coroações dos reis vividos na África, os quais seguiam em cortejo de procissões. A composição dessas procissões era constituída pela corte real, os símbolos religiosos, a boneca e os músicos (VAINSENER, 2003).

O encerramento oficial desses rituais de coroação pode estar relacionado com a assinatura da lei áurea em 1888, quando teoricamente passa a não existir escravos. Entretanto, Koster (2002) relata em meados do século XIX, a festa anual de Nossa Senhora do Rosário, na Ilha de Itamaracá em Pernambuco, a qual elegia o Rei do Congo. Assim, a tradição do cortejo de maracatu continuou sendo mantida, através dos Autos do Congo, criação de festas as quais os negros faziam encenação teatral, danças e dramatização.

De acordo com Guerra Peixe (1955) esses eventos também continuaram acontecendo em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Pátio do Terço em Recife, com o passar dos anos as representações teatrais foram excluídas dos eventos, sendo mantido apenas o cortejo derivando-se no que conhecemos hoje como maracatu nação. A cultura que incomodou a elite pernambucana, a ponto de despertar a repressão do governo local.

2.3 Da repressão e decadência à cultura do espetáculo

Às tradições da cultura dos afrodescendentes, passa ser proibida no governo de Carlos de Lima Cavalcanti (1930-1937) estendendo-se ao governo de Agamenon Magalhães (1937-1945) a ordem era manter os terreiros de candomblé sob a vigilância da polícia local, com a finalidade de reprimir as atividades da religião (ALMEIDA, 2001).

Salientando que a tradição do maracatu nação é ligada ao culto dos orixás, Medeiros (2005 p.83) observa:

O aspecto religioso do maracatu nação é bem forte e eles têm uma ligação intensa com os terreiros de xangô: fazem obrigações para as bonecas, colocam búzios e tocam bombo, tomam banho de ervas, reverenciam os orixás antes de suas apresentações. A calunga tem um significado muito especial porque é símbolo de proteção. No maracatu nação, elas podem ser do sexo feminino ou masculino, embora as do feminino predominem. Apresentam-se com uma corte real, um caboclo de pena, e um totem conduzido na frente do cortejo, representando a fauna brasileira e relacionado ao nome do maracatu. Os babalorixás dos terreiros do culto nagô passaram a representar os reis negros, as calungas ou boneca – elementos sagrados do maracatu nação. Estes são considerados os maracatus tradicionais e legítimos (MEDEIROS, 2005 p.83).

A prática da religião em silêncio acobertada pela tradição do maracatu nação era a forma encontrada pelos afrodescendentes de manter o culto na sua crença. Uma vez que, a repressão pretendia acabar com as atividades religiosas de origem africana, a fim de apagar da memória do país a existência do período escravista. Assim, a tolerância aos ensaios do maracatu pelas autoridades policiais, era uma regalia cujo fim era esperado pela elite e temido pelos negros.

Conforme Guillen (2008), nesse cenário repressivo destaca-se a figura de Maria Julia do Nascimento “Dona Santa”, como símbolo de resistência religiosa, chegou ser presa taxada pejorativamente de catimbozeira. A figura de Dona Santa é considerada uma referência aos maracatuzeiros, Rainha do Maracatu Nação Elefante dedicou quase toda a vida na cultura do Maracatu. Liderou o Maracatu Elefante protegendo seus filhos e filhas de santo, com seriedade mantinha garantido o lugar do maracatu na cultura pernambucana.

A importância de Dona Santa para a cultura afrodescendente é observada por Guerra-Peixe (1955 apud GUILLEN, 2008 p.188) em texto originado de pesquisa realizada no final dos anos de 1940.

Dona Santa tem me permitido formular diversas questões sobre práticas e representações construídas em torno da cultura dos afrodescendentes, suas estratégias de inserção e reconhecimento social, e a constituição de redes de solidariedade diante das investidas disciplinares que visavam à constituição de uma sociedade ‘mestiça’ e ‘radicalmente democrática’ (GUERRA-PEIXE, 1955 apud GUILLEN, 2008 p.188).

A luta de Dona Santa para colocar o maracatu na rua e a resistência para manter a tradição da cultura afrodescendente numa sociedade não democrática faz da morte desta mediadora cultural um marco de enfraquecimento da tradição, contribuindo para o início de um período de decadência do maracatu nação, período marcado pela descaracterização e extinção de alguns grupos.

Sobre este período Guillen e Lima (2006) afirmam que as sucessões de fatos ocorridos após a morte de Dona Santa, podem ter influenciado na decisão de populares em participar de

novas agremiações, como a criação das Escolas de Samba em Recife. Uma tradição carioca em espaço pernambucano¹¹.

Para tanto, o reconhecimento da importância de Dona Santa é estampado na capa do Livro *O Folclore no carnaval do Recife* da antropóloga norte americana Katarina Real.

Gaspar (2009 p.1) reforça ainda que a Fundação Joaquim Nabuco, comemorou o centenário de nascimento de Dona Santa, em 1977, com uma mostra do seu acervo que hoje se encontra no Museu do Homem do Nordeste.

Imagem: 01. Dona Santa Rainha do extinto Maracatu Nação Elefante



Fonte: Capa do Livro *O Folclore no carnaval do Recife* (REAL,1990).

Contudo, a resistência para sobreviver em um cenário de embate cultural que hostilizava as culturas afrodescendentes e que conseqüentemente levou a decadência várias nações de maracatu na década de 1960 fez Real (1990) expressar sua preocupação sobre o desaparecimento dessas nações no cenário pernambucano.

Mas, o triste fim das nações de maracatus profetizado por Real (1990) no final da década de 1960 não aconteceu, às nações ainda existem e resiste a ponto de se tornarem símbolo e atração principal da abertura oficial do carnaval do Recife.

Entretanto, é relevante considerar a sucessão de fatos responsáveis por essa ascensão, que vai desde a perseverança dos dirigentes das nações, a eventos como a criação da Noite dos Tambores Silenciosos e o Movimento Mangue Beat.

A Noite dos Tambores Silenciosos é um evento que acontece a meia noite da segunda-feira de carnaval, as nações de maracatus, se reúnem no pátio do terço em Recife, para

¹¹ Veja mais sobre isto em: TELES José. Pernambuco dá samba. In **Revista Continente**. Samba na Terra do Maracatu. Ano XI. Pernambuco: 2011.

reverenciar seus ancestrais mortos. Evento idealizado pelo Jornalista Paulo Viana, na década de 1960, ao longo dos anos adquiriu forte expressão religiosa a ponto de tornar-se presença obrigatória de todas as nações de maracatus (GUILLEN; LIMA, 2006).

Já o Movimento Mangue Beat é considerado um marco de fortalecimento da cultura pernambucana, iniciado nos anos de 1990 na cidade do Recife, pelo músico Chico Science e a Banda Nação Zumbi. “O Movimento Mangue abrangeu mais do que música. Foi uma espécie de renascimento para a cultura pernambucana”, sobretudo para o maracatu, uma vez que a banda de Chico Science, no lugar da tradicional bateria das bandas de rock, utilizava os tambores dos maracatus, para juntar rock, hip hop, funk e música eletrônica (TELES, 2003 p. 55).

O Movimento Mangue foi capaz de romper o isolamento social das nações de maracatus, fenômeno apontado por Melo (2008 p.41) quando menciona os efeitos dos signos da globalização sobre as culturas populares que circulam em escala global, indicando que “padrões culturais que pareciam sepultados na memória nacional, regional ou local ressuscitam profusamente, facilitando a interação entre gerações diferentes, eles permitem o resgate de celebrações, ritos ou festas aparentemente condenados ao esquecimento”.

Assim, Teles (2003) aponta a importância de Chico Science para o ressurgimento da cultura pernambucana, fato também identificado nos trajes que o músico usava em seus shows. Vestir-se de caboclo de lança, por exemplo, fez o personagem do maracatu rural, ganhar visibilidade e deixar de ser ignorado pela sociedade pernambucana, a ponto de tornar-se símbolo do Estado e ilustrar as propagandas institucionais.

Quando os símbolos pernambucanos circularam no espaço global, chamou atenção da população do sul do país, fato observado a partir do interesse de uma população de fora do Estado em participar do maracatu no período carnavalesco. Visualizam-se brincantes de São Paulo, Santa Catarina, Rio de Janeiro e até do exterior.

A valorização do maracatu nação por pessoas de fora do Recife pode ter contribuído para direcionar o olhar da mídia e da elite local sobre as referidas manifestações culturais. É o que Melo (2008 p.57) chama do “complexo do colonizador, que induz as elites brasileiras, a menospreza as singularidades nativas, geralmente costuma ser ultrapassado quando ícones intelectuais, que nos visitam, enaltecem fenômenos culturais aqui enraizados”. Apesar de Melo (2008) falar no sentido nacional em relação ao exterior, podemos observar o mesmo fenômeno em níveis regionais, em relação às demais localidades do Brasil.

Outro fenômeno cultural que possivelmente ajudou o maracatu nação voltar à cena pernambucana aparece em meados dos anos de 1990, simultaneamente com o Movimento

Mangue Beat. À criação de grupos de maracatus, produzidos por jovens na maioria branca e de classe média. Neste cenário destaca-se o Maracatu Nação Pernambuco, criado em 1989 a autointitulada nação, na verdade é um grupo de percussão, que se posiciona como mediador cultural ao traduzir à cultura popular em uma linguagem aceitável a cultura de massa (SOUZA, 2006).

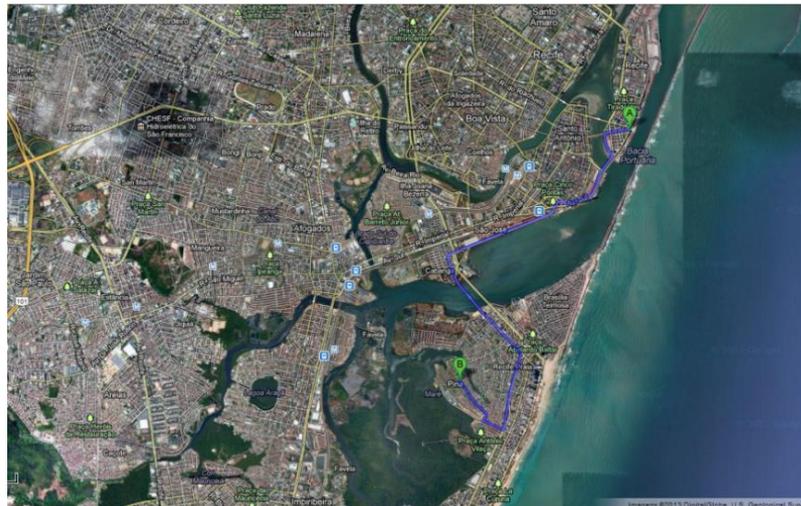
A série de eventos citados possibilitou a inserção do maracatu na esfera globalizante, transformando uma manifestação cultural popular reprimida, em espetáculo cultural.

Entretanto, as comunidades que abrigam essas manifestações culturais populares, sobretudo as de matrizes africanas vivem uma realidade de limitações, sem acesso a direitos básicos como esgotamento sanitário, alimentação, saúde e educação. Assim, como apresentamos a seguir, a Comunidade do Bode e as Nações dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina, contextos que se apresentam como resultado da apropriação desigual dos bens materiais e imateriais que distinguem o cotidiano das culturas populares.

2.4 O contexto demográfico

O bairro do Pina está localizado a 7,0 km do Marco Zero da cidade do Recife, é deste marco que são feitas todas as medidas oficiais de distâncias rodoviárias locais.

Imagem: 02. Percurso Marco Zero-Pina



Fonte: Google Mapas

O censo demográfico do ano de 2010¹² contabilizou a população total deste bairro em 29.176 habitantes distribuídos em 9.457 domicílios. Nesses domicílios a proporção de

¹² Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

mulheres chefes de família é 49,65 %, e o valor do rendimento nominal médio mensal é de R\$ 2.446,83 (RECIFE, 2013).

O valor do rendimento médio mensal dos domicílios de acordo com o censo demográfico de 2010 mascara a realidade das comunidades pertencentes ao bairro do Pina, a exemplo da Comunidade do Bode. A questão a considerar é que ao distribuir a soma dos rendimentos da população residente no bairro, incluindo a classe média e alta residente na orla e nos luxuosos condomínios, pelo número de domicílios gerais contabilizados, chega-se ao valor mensal descrito pelo censo, uma verdadeira utopia¹³ para muitas famílias que reside na Comunidade do Bode.

Quanto à formação histórica do bairro, descreve-se a história a partir das ilhas que constituíam o espaço onde atualmente se localiza o Pina. Com a chegada dos colonizadores portugueses, as ilhas foram sendo povoadas com as casas grandes, casas que abrigavam os senhores da terra e as senzalas, locais destinados para a moradia dos escravos. A exploração da mão de obra escrava era intensificada nas plantações de coco, frutas e verduras para abastecer o colégio dos jesuítas no Recife e as casas grandes da localidade. Além das plantações de cana para a exportação de açúcar aos países europeus, as ilhas serviam também como ponto de refúgio para os escravos foragidos, sobretudo pelo fato de serem cercadas por manguezais, o que contribuía para o isolamento da localidade e para abrigo aos escravos foragidos (SILVA, 2008).

Devido a grande concentração de escravos na região do Pina desde a época colonial, em especial na Comunidade do Bode, a localidade passa a ser observada pelo grande número de comunidades religiosas de matrizes africanas. De acordo com o Maracatu Nação Porto Rico¹⁴, a partir da localidade surgem os primeiros passos do Candomblé Nagô do Estado de Pernambuco, onde mantinham os cultos religiosos com a tradição espiritual e a cultura negra da comunidade (PORTO RICO, 2013).

Sobre a composição da Comunidade do Bode, segundo dados levantados por Recife (2012), constata-se que 97% da população lá residente, podem ser consideradas muito pobres, sendo um dado importante a considera nessa classificação de pobreza, as residências encontradas na comunidade com esgotamento sanitário inadequado, domicílios sem banheiros ou sanitários, fossas rudimentares com destino do esgoto para rua.

¹³ IDH-DENTRO DO RECIFE VAI DA ÁFRICA À NORUEGA

Orla tem índice mais alto; ilha fluvial tem menor Índice de Desenvolvimento Humano Municipal.

Em: <<http://www.pnud.org.br>>

¹⁴ Texto apresentado no Portal do Maracatu Nação Porto Rico. Disponível em <<http://nacaoportorico.maracatu.org.br/>>

A falta de esgotamento sanitário na comunidade é evidenciada nas cenas rotineiras das ruas e vielas, poças e buracos inundados de esgoto, fato que posiciona a comunidade em uma condição de pobreza¹⁵.

É importante salientar que a Comunidade do Bode está localizada em uma área de interesses imobiliário do Estado de Pernambuco, muito próximo do local onde foi construído o Shopping Rio Mar¹⁶. A área também faz parte do percurso do projeto Via Mangue, considerado pela Prefeitura da Cidade do Recife a maior obra viária das últimas décadas na capital de Pernambuco, com investimentos de aproximadamente 555,8 milhões (RECIFE, 2012).

Fato que provavelmente incentivou a inserção da comunidade no programa de governo do prefeito Geraldo Júlio¹⁷, o qual previa a construção de um parque no local onde atualmente localizam-se os barracos de madeiras, prometendo as famílias novas casas com saneamento básico, área de lazer e cursos profissionalizantes para os moradores. Entretanto após dois anos da gestão municipal, nenhum projeto foi apresentado oficialmente para a comunidade (RECIFE, 2012).

Assim, enquanto a comunidade espera pela concretização das promessas políticas governamentais, as famílias seguem o cotidiano enfrentando a realidade de um contexto social que dualiza entre forças que tentam contribuir para o seu desenvolvimento e acontecimentos sociais que tentam enfraquecer os esforços locais.

2.5 O contexto social

Ao efetuar pesquisa exploratória para adquirir informações sobre a Comunidade do Bode, deparamo-nos com as notícias publicadas em grande maioria sobre violência urbana, assassinatos na localidade, investigações sobre vandalismo em prédios públicos como escolas e postos de saúde.

Ao chegar pela primeira vez na comunidade a primeira impressão é de uma periferia como tantas outras da cidade do Recife, sensação de um lugar esquecido, um espaço vazio, assim como descreve Baumam (2001) invisível aos olhos das autoridades locais.

¹⁵ Ver estudos sobre esgotamento sanitários inadequados e impactos na saúde da população. <<http://www.tratabrasil.org.br>>

¹⁶ Rio mar. Um luxuoso centro de compras do Recife, o qual se apresenta como maior centro de compras da Região Norte Nordeste, de acordo com as informações apresentadas em seu portal oficial na web. Ver em <<http://riomarrecife.com.br>>

¹⁷ Geraldo Júlio de Mello Filho, Prefeito eleito nas eleições 2012, para a prefeitura da cidade do Recife. Disponível em: <<http://www.umnovorecife.com.br>>

Imagem: 03. Tambores na Rua Osvaldo Machado-Pina, Maracatu Encanto do Pina



Fonte: Tenily Sales

Imagem: 04. Crianças indo à escola nas proximidades do Maracatu Porto Rico



Fonte: Tenily Sales

A invisibilidade estava ali aos olhos, uma comunidade cercada pelas expressões simbólicas do luxo, a poucos metros da praia do Pina dos hotéis luxuosos, dos condomínios fechados e do Shopping Rio Mar. Forças dominantes que cada vez mais empurram a comunidade para o vazio, local onde o medo te impede de entrar e o imaginário construído a partir das notícias encontradas sobre a comunidade nos faz sentirmos perdidos e vulneráveis no primeiro momento que ingressamos neste local.

Este local é uma comunidade entre tantas outras que se apresentam como resultado das múltiplas ações das forças dominantes. Assim como descreve Gonçalves e Nascimento (2011 p.56).

Classes dominantes detentoras das forças produtivas articuladas ao Estado produzem cidades planejadas, socioespacialmente desiguais e segregadoras, em que elites residem em áreas privilegiadas e centrais desfrutando dos serviços públicos, e as populações pobres são empurradas para áreas marginais e precárias sujeitas a viver de forma desumana (GONÇALVES;NASCIMENTO, 2011 p.56).

O processo de segregação da Comunidade do Bode, iniciado desde o período colonial está longe de terminar, a especulação imobiliária no bairro do Pina resultante da reestruturação do trânsito na localidade, da construção do shopping Rio Mar e do projeto Via Mangue promete redesenhar o Bairro do Pina, valorizar os espaços e desconstruir os esforços coletivos próprios da comunidade.

A invisibilidade assumidamente projetada pelas autoridades governamentais e pela classe dominante é a marca da exclusão da Comunidade do Bode, projetando-se visível a opressão capitalista, sobre seus moradores.

Contudo, não podemos desprezar as múltiplas formas de opressão existentes na sociedade que de acordo com Santos (1997 p.40), “tornaram-se evidentes outras formas de opressão não diretamente atribuíveis à posição de classe”, essas outras formas de opressão identificáveis na Comunidade do Bode é a opressão étnica racial e religiosa, sobretudo pela concentração de residentes afrodescendentes, que mantem a tradição de seus antepassados vivendo a religião do candomblé.

É neste contexto que abordamos as identidades culturais dos moradores da comunidade, entendendo que a manutenção da cultura afro-brasileira vem representando um desafio, uma vez que, a perseguição às culturas de matrizes africanas atribuiu-lhes um estigma o qual as lideranças dessas manifestações lutam para desconstruir.

A luta é para desconstruir o estigma criado desde a década de 1940 incitado pelo governo local, que consideravam as manifestações culturais africanas uma insanidade de rituais bárbaros e incivilizados. Para tanto, as autoridades da época obrigavam os afrodescendentes adotarem os padrões culturais vigentes na sociedade recifense. É neste contexto, que identificamos a construção de um imaginário negativo sobre o local e as pessoas que vivem lá, a comunidade cujas origens foram estabelecidas por afrodescendentes que praticam a religião candomblé.

Para Almeida (2001) a construção desse imaginário tem início a partir do processo de higienização e limpeza social da cidade do Recife, instaurado pelo Estado Novo, que não poupou intervenção nem sobre a produção musical do carnaval de 1938 onde as marchinhas carnavalescas deviam emergir os novos valores da sociedade brasileira. Sendo assim, buscou-

se criar um imaginário social moderno, apagando da memória da sociedade qualquer manifestação que refletisse ao atraso.

Assim, como medida de higienização social, foi emitida em 1938 pelo governo local, a proibição de funcionamento dos centros espíritas, incluindo os terreiros de candomblé, berços dos maracatus de nação, os quais foram perseguidos e fechados, tendo os pertences confiscados e enviados ao Museu da Diretoria de Higiene Mental e Serviços de Assistência a Psicopatas. Tratados como loucos os pais e mães de santos eram ridicularizados e classificados como vagabundos. Os praticantes da umbanda¹⁸ por exemplo, passaram a ser caso de polícia, psicopatas que necessitavam de intervenção médica mental (ALMEIDA, 2001).

Diante dessa visão, situamos o contexto social da comunidade pelo imaginário social formado desde a época do Estado Novo, o qual disseminou na sociedade que os praticantes do candomblé são pessoas perversas que exercem práticas negativas e que tal crença não pode ser considerada religião.

Neste entendimento, os afrodescendentes da comunidade que vivem a cultura do maracatu seriam então negadores da cultura social vigentes, não participantes das normas sociais apoiadas pela sociedade, inabilitados à aceitação social (GOFFMAN, 1988 p.141).

Assim, a partir das observações de Goffman (1988) é que apontamos a existência de um estigma sobre as manifestações da cultura de matrizes africanas, como resultado da não aceitação social, o que conseqüentemente tende a estimular o preconceito cultural e religioso.

Desta forma, do cenário social imaginado ao cenário social encontrado, deixa-nos claro o esforço dos agentes sociais locais em desconstruir a visão negativa imposta aos afrodescendentes que vivem a cultura dos seus antepassados.

Eles não se envergonham de suas tradições culturais, se unem e se protegem por meio de suas crenças, fortalecem suas identidades e não se deixam atingir pelas ideias dominantes que teimam em ridicularizar e desvalorizar suas tradições.

Para tanto, é possível visualizar ao longo da comunidade, mensagens que estimulam a busca por essa união.

¹⁸ A Umbanda é uma religião que incorpora práticas do candomblé, do catolicismo e do espiritismo, o que a transforma em um culto mais popular cujo idioma usado nas celebrações é o português. Em: <<http://www.significados.com.br/umbanda/>>.

Imagem: 05. Mensagens nos muros da Comunidade do Bode



Fonte: Arquivo da autora

Em alguns muros da comunidade visualizamos a mensagem “Favela do Bode Unidos Somos Mais Forte *{sic}*,” a mensagem não possui assinatura, mas revela um chamado para o fortalecimento social. É neste sentido, que Goffman (1988 p.7) afirma que “quando as identidades grupais se tornam fortes, [...] o sistema de valores fica mais fraco”, assim, na tentativa de enfraquecer o sistema de valores sociais, que desqualificam as tradições de matrizes africanas. É que as manifestações culturais afro-brasileiras buscam o fortalecimento de sua cultura.

Então, no início do mês de novembro, membros dos mais de dois mil terreiros de Pernambuco se reúnem em caminhada¹⁹, no Marco Zero do Recife, com objetivo de lutar contra o preconceito e iniciar às festividades do mês da Consciência Negra²⁰. O evento representa a luta contra a discriminação religiosa, e a exigência do cumprimento da Constituição Brasileira, que assegura o livre exercício dos cultos religiosos.

Diante disso, a busca pela superação das diversas formas de opressão solidificadas no “ser e no ter” como observa Bauman (2001 p.26) tem sido ansiada também por outras representações atuantes na comunidade, iniciativas que merecem ser destacadas como, por exemplo:

O documentário desenvolvido na comunidade chamado de *A Mão e a Luva - a história de um traficante de livros*. A história surge a partir de um livro encontrado na maré, pelo

¹⁹ Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, na 7ª edição no ano de 2013, reuniu cerca de 40 mil pessoas. Em: <<http://www.leiaja.com>>

²⁰ O dia da Consciência Negra é comemorado em 20 de novembro, a data foi instituída em 1978 no Congresso do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial. O dia representa a morte de Zumbi dos Palmares. Em: <<http://www.planalto.gov.br>>

protagonista do documentário, o poeta e músico local Ricardo Gomes Ferraz, conhecido como Kcal Gomes.

O fato de encontrar um livro boiando na maré para muitos não passaria de uma mera cena sem importância, porém para o poeta local, a cena revolucionou suas aspirações, incentivando o despertar para a leitura e o fez coletar livros ao longo de vários anos e criar uma livroteca numa comunidade carente e com altos níveis de violência urbana (JC ONLINE, 2010).

A ONG- Organização Não Governamental, Procriu- Projeto Criança Urgente é outra iniciativa positiva. O Procriu recebe cerca de 70 crianças entre 7 e 14 anos, moradores da Comunidade do Bode, lá as crianças recebem alimentação e participam de oficinas de esportes, reciclagem de papel, dança, capoeira e percussão.

O trabalho desenvolvido pelas Irmãs Medianeiras da Paz²¹ é reconhecido através da Menção Honrosa do Prêmio Itaú-Unicef, edição de 2001. Contudo o maior prêmio produzido pelo projeto, segundo suas lideranças é conseguir manter as crianças e adolescentes longe da violência e da marginalidade presente na comunidade (CONTRUIR NOTÍCIAS, s.d.).

Mencionar experiências exitosas na Comunidade do Bode, com ações a favor do coletivo numa sociedade cada vez mais individualista, se faz necessário para potencializar o pensamento que iniciativas como estas são capazes de mudar o cenário atual, seja pela via da visibilidade das comunidades ou pela via do acesso a cultura, assim como propõe os representantes dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina. Para tanto, apresentamos a seguir, o contexto histórico cultural das manifestações abordadas neste estudo.

2.6 O contexto histórico cultural do local: As Nações Porto Rico e Encanto do Pina

2.6.1 A Nação do Maracatu Porto Rico

“A minha nação é nagô, a vocês eu vou apresentar sou da Nação Porto Rico faço no apito os tambores falar”²²

Abrigado na Rua Eurico Vitruvius na Comunidade do Bode no Bairro do Pina, o Maracatu Nação Porto Rico coleciona títulos de campeão do carnaval pernambucano e busca através da música, ensinar a cultura dos seus antepassados para as crianças e adolescentes da

²¹ Congregação Irmãs Meridianas da Paz, fundada por Dom Campelo – Bispo de Petrolina nos anos de 1957 - 1975. Em: < <http://www.irmasmedianeirasdapaz.com.br> > acesso em 15 fev 2014.

²² Trecho da Loa do Maracatu Porto Rico - As músicas tocadas e cantadas no maracatu recebem o nome de Loas.

comunidade. Assim, descreve o mestre Chacon Viana, “para as crianças não me perguntarem um dia onde estão suas origens, eu faço com que elas já cresçam sabendo da própria história”.

Para tanto, Porto Rico (2013) apresenta os aspectos de sua fundação em 07 de setembro de 1916 no sítio Palmeirinha, cidade dos Palmares no Estado de Pernambuco, liderado inicialmente pelo Rei João Ferreira do Ita, conhecido como Chico de Ita, rei de uma nação existente no Quilombo dos Palmares.

Ainda, Porto Rico (2013) relata as dificuldades financeiras na década de 1950, num período de repressão e falta de incentivo, o Maracatu Nação Porto Rico tenta sobreviver sob a responsabilidade de Zé da Ferida, morador do bairro de Água Fria. A Comissão Organizadora do Carnaval e o escritor Pereira da Costa apoiam Zé da Ferida, a manter viva a tradição do maracatu, o que contribui para que ao longo da década de 1950 o Maracatu Nação Porto Rico participasse dos desfiles do carnaval pernambucano, apesar das dificuldades.

Porém, com a morte de Zé da Ferida e com a repressão da elite da época que tentava desfragmentar qualquer manifestação da cultura afro-brasileira, todos os esforços despendidos não foram suficientes para evitar que o Porto Rico fosse recolhido ao museu.

O resgate do Maracatu Nação Porto Rico do museu só aconteceu no final da década de 1960, por iniciativa de José Eudes Chagas e com o apoio de Luiz de França e João Batista de Jesus conhecido como *Seu Veludinho*, batuqueiro das Nações Elefante, Estrela Brilhante e Leão Coroado. Em 1967 José Eudes Chagas reinaugurou o Maracatu com o nome de Porto Rico do Oriente, instalando suas atividades na Comunidade do Bode no Bairro do Pina (REAL, 1990).

O final da década de 1960 é considerado para o Maracatu Nação Porto Rico, um marco histórico de renascimento e ascensão, marcado pelo resgate do Maracatu e pela vitória do Carnaval de Rua do Recife em 1968. O desfile levou a réplica da Caravela de Santa Maria, produzida por um artesão da comunidade, a qual representa a chegada dos escravos em terras brasileiras. Atualmente a imagem da caravela é o símbolo da Nação Porto Rico.

Após o período de apogeu proporcionado pelo Rei José Eudes Chagas o Maracatu Nação Porto Rico, mais uma vez depara-se órfão, o Rei Eudes falece no ano de 1978 e o Maracatu Nação Porto Rico novamente é recolhido ao museu. O novo e aparentemente definitivo resgate acontece em 1980, com a atual Rainha Elda Viana, rainha considerada a última a ser coroada em cerimonia católica na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Tendo em vista que tais cerimônias de coroação dentro de igreja católica, executada por padres católicos, passaram a ser proibidas pelo Vaticano, pela ligação da tradição do maracatu com a religião do candomblé (PORTO RICO, 2013).

A corte do Maracatu Nação Porto Rico completa-se com o Rei Riva, coroado em 2009 na igreja da comunidade do Pina, apesar da proibição do Vaticano para que tais eventos não mais ocorressem. O atual mestre do Porto Rico é Chacon Viana, conhecido como mestre Chacon, filho da rainha Elda é considerado liderança forte na comunidade, exigente na batida das Loas não admite falta de compromisso com a nação e tenta valorizar a tradição trazendo os tambores de mão à cena do maracatu.

Imagem: 06. Maracatu Nação Porto Rico - Noite dos Tambores Silenciosos, Pátio do Terço, Recife.



Fonte: Vinícius Rocha - Em <<https://www.facebook.com>>

Entre as idas e vindas de maracatus com o nome de Porto Rico, Lima (2005) levanta questionamentos sobre a data de fundação apresentada pelo o atual Maracatu Nação Porto Rico, o ano de 1916. O questionamento do autor é feito baseado nas afirmações de Real (1990), a autora relata que ao participar da Comissão Pernambucana do Folclore, conheceu Eudes Chagas que em 1967 que propôs a Confederação transformar a Troça Carnavalesca Mista Rei dos Ciganos fundada em 1938, em um maracatu de baque virado, dando o nome de Maracatu Porto Rico do Oriente para distingui-lo do antigo Maracatu Porto Rico desaparecido há várias décadas.

Essa transformação na verdade, representava descobrir o véu de um maracatu, que para fugir da repressão da polícia se disfarçava de troça carnavalesca. Neste sentido, já entre os brincantes que fundaram a Troça Rei dos Ciganos estava claro que o mesmo não era uma continuidade do antigo Maracatu Porto Rico fundado em 1916. Para Lima (2005), é necessário pesquisar e discutir se o atual maracatu é um novo maracatu fundado em 1981, ou essa data seria a retomada do Porto Rico de Eudes Chagas recolhido ao museu em 1978.

Sobre o questionamento de data de fundação do atual Maracatu Nação Porto Rico faz-se necessário situar os registros elencados pelos referidos autores. Contudo, este estudo não pretende se aprofundar nessa discussão, mesmo porque os membros do atual Maracatu Nação Porto Rico, parecem ignorar tais questionamentos. Uma vez que inicia uma articulação para comemorar cem anos de existência em 2016, comemoração que certamente contará com a presença das diversas representações da cultura afro-brasileira do Estado, sobretudo do parceiro Maracatu Encanto do Pina a próxima nação apresentada neste estudo.

2.6.2 Nação do Maracatu Encanto do Pina

“Encanto que vem de Luanda vem saudando a rainha do mar com seu brilho que é da Oxum Encanto do Pina acabou de chegar”²³

Nascido e acolhido na Rua Osvaldo Machado na Comunidade do Bode no Pina, o Maracatu Nação Encanto do Pina faz a diferença no cenário do Maracatu de Baque Virado, derruba barreiras ao ser o primeiro maracatu a ter uma mulher como mestra na história dos maracatus de nação. Joana Darc possui trabalhos socioculturais na comunidade e vem representando o Bairro do Pina em todos os lugares que se apresenta.

Imagem: 07. Maracatu Nação Encanto do Pina - Noite dos Tambores Silenciosos, Pátio do Terço, Recife.



Fonte: Maracatu Nação Encanto do Pina - Em <<https://www.facebook.com>>

De acordo com Encanto do Pina (2013) sua fundação é apresentada no ano de 1980 pela filha de santo de Eudes Chagas, a Mãe Maria de Sônia, atualmente a nação é liderada por

²³ Trecho da Loa do Maracatu Encanto do Pina.

dona Maria da Quixaba considerada a mãe de santo mais antiga do bairro, mantém-se fiel as tradições religiosas de seus antepassados.

Assim, o Encanto do Pina é considerado um maracatu tradicional de toque compassado sem inserção de novos instrumentos (como os tambores de mão) como fez o Maracatu Porto Rico. Contudo, foge a tradicionalidade quando enfrenta a discriminação de gênero no maracatu e coloca a frente dos batuques a primeira mulher a reger uma nação de maracatu de baque virado.

Para tanto, Encanto do Pina (2013) relata que a Mestra Joana Darc é neta de dona Maria da Quixaba, e decidiu assumir o posto de seu pai na liderança dos batuqueiros da nação, decisão efetivada após consulta aos orixás, os quais segundo Joana concederam-na e encorajou-a prometendo-lhe proteção. Assim, a nação faz a diferença no cenário dos maracatus de baque virado no Estado de Pernambuco.

É importante dizer que os dois maracatus propõem aos residentes da Comunidade do Bode e aos visitantes que lá chegam à identificação com a cultura dos seus antepassados, tendo consciência da constante construção das identidades presentes no local. Sabendo que:

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua fusão de tempo/espaço (CASTELLS, 1999 p.23).

Diante desse contexto de construção de identidades, compreendemos que a identificação com a cultura de seus antepassados é a forma de manter a tradição do maracatu na comunidade, além expandir a cultura afro-brasileira para fora das fronteiras locais.

Para tanto, visando compreender os fatos sociais que permeiam as manifestações culturais abordadas neste estudo, bem como a relação dessas manifestações com a Comunidade do Bode é que situamos a seguir, as discursões sobre a cultura e culturas populares, a partir da visão do marxismo gramsciano presente nos estudos culturais. Compreendendo que para entender os fatos sociais se faz necessário conhecer os fenômenos culturais presentes na sociedade.

2.7 Cultura, significados e transformações

2.7.1 Definindo os significados

Para entender as especificidades da sociedade é necessário compreender a lógica da cultura. Para tanto, ao desenvolver estudos que envolvam o termo cultura precisamos definir qual direção iremos seguir. É neste sentido, que entendemos que, propor estudos que envolvam a cultura é deparar-se com uma complexidade de significados e uso do referido termo.

Faz-se necessário ajustar o foco e buscar a reflexão da carga conceitual impregnada no que significa cada palavra. Assim, Geertz (2008) expressa sob seu ponto de vista o que ele considera uma das melhores definições sobre o termo, no livro *Mirror for Man*, de Clyde Kluckhohn (1949) que definiu a cultura como:

(1) modo de vida global de um povo; (2) legado social que o indivíduo adquire do seu grupo; (3) uma forma de pensar sentir e acreditar; (4); uma abstração do comportamento; (5) uma teoria elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente; (6) um celeiro de aprendizagem comum; (7) um mecanismo para regulamentação normativa de comportamento; (8) comportamento aprendido; (9) um mecanismo para a regulação normativa do comportamento (10) conjunto de técnicas para justar tanto o ambiente externo como em relação aos homens; (11) um precipitado da história (KLUCKHOHN 1949 apud GEERTZ, 2008 p.4).

Geertz (2008 p.04) admite que as definições apresentadas sobre o termo possam confundir mais do que esclarecer, assim reforça que “o ecletismo é uma auto frustração, não porque haja somente uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário escolher”. Assim, aconselha a redução do conceito em uma dimensão justa.

Para tanto, no contexto inglês nos anos de 1950 período pós-guerra Williams (1992) aborda que o termo cultura que distingue classes sociais passa a dar lugar a um significado antropológico, a cultura como modo de vida. Para o autor, a dificuldade de definição apresenta-se como um problema, a ponto de propor uma sociologia da cultura ou de acordo com Canclini (1983) o que atualmente chamamos de estudos culturais.

Assim, aproximando os significados do termo cultura ao objeto de estudo desta pesquisa visualizamos que, a cultura do maracatu nação contempla-se em pelo menos três definições apresentadas por Clyde Kluckhohn (1949 apud GEERTZ, 2008).

Para os pertencentes da cultura do maracatu nação, o maracatu vai além de um folguedo, maracatu nação *é um modo de vida, é um legado social adquirido de seus antepassados é uma forma de pensar sentir e acreditar.*

Neste sentido, a cultura do maracatu nação é um modo de vida, por que a base do maracatu é o terreiro, desde cedo as crianças começam tocando dentro do terreiro, os chamados *Ogãs*, nome genérico dado às diversas funções masculinas dentro do candomblé do dialeto ioruba. Esse modo de vida se estende as demais atividades do cotidiano, tendo em vista que nas sedes dos maracatus de nação, em muitos casos recebem pessoas o dia todo, como uma espécie de ponto de apoio da comunidade.

Enquanto legado social adquirido dos antepassados, maracatu nação apresenta-se como consequência do processo histórico das condições que determinaram a origem da referida manifestação cultural, a qual vem sendo repassada aos descendentes dos africanos que chegaram ao Brasil.

Já o maracatu nação como forma de pensar sentir e acreditar se faz presente nos fundamentos repassados aos seus integrantes, para eles a cultura representa o amor à nação, troca de energia e vivência, história de luta e resistência, o sangue que corre em suas veias é o sangue da sua nação. É o brincar com toda fé, com toda força, por manter um compromisso com seus ancestrais.

Assim, a cultura do maracatu é uma cultura vivida nas periferias, cultura de classe oprimida, denominada de cultura popular. É neste sentido que, Canclini (1983 p.12) orienta a formulação dos estudos voltados à cultura indicando que “o enfoque mais fecundo é aquele que entende a cultura como um instrumento voltado para a compreensão, reprodução e transformação do sistema social”.

Diante disso, é importante salientar que as culturas populares não são culturas menores, apenas são consideradas culturas em estado de desigualdade diante da apropriação das riquezas do mundo. É neste sentido que os estudos da cultura popular e das transformações que giram em torno das tradições e modo de vida das classes populares tem sido abordado enquanto opção política.

2.7.2 A opção política pela cultura popular

As culturas populares derivam-se do fato do *povo* produzir no trabalho e na vida formas de representação, reprodução e reelaboração simbólica de suas relações sociais, reforçando na afirmação de que toda produção cultural surge a partir das condições materiais da vida. Ao aplicar tal perspectiva ao contexto das culturas populares, compreendemos como um processo que reflete uma apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma nação (CANCLINI, 1983).

Para Canclini (1983) a visão das culturas populares dentro do contexto de apropriação desigual do capital cultural, onde o modo de vida da classe popular conflita com as interações dos setores hegemônicos, trás a abordagem sobre as culturas populares um sentido diferente das posições iniciais que predominaram nos estudos desenvolvidos na Europa, cujas bases eram de um populismo romântico e posteriormente dos estudos desenvolvidos na América Latina que se alicerçava no nacionalismo e indigenismo conservadores.

A opção em direcionar o olhar as culturas populares diante de uma ótica política tem-se nos principais teóricos dos estudos culturais como Thompson e Hoggart, as contribuições necessárias para justificar tal enfoque. Thompson trata o termo cultura como uma questão social central e entende que para compreender a dinâmica social é necessário conhecer os fenômenos culturais. Para Hoggart é necessário descrever o cotidiano da vida popular e entender a cultura desses grupos a fim de não subestimar os entendimentos dos mesmos, levando em consideração que o fato das pessoas serem pobres não quer dizer que elas não formulem pensamentos sobre as mensagens adquiridas (MELO, et al. 2002).

Para Escosteguy (2001 p.114), a “contribuição gramsciana configurou um novo tipo de ênfase na análise da cultura popular”, essa ênfase, aparece quando consideramos a cultura popular inseridas em um campo de forças na tentativa de impedir a classe dominante de obter a hegemonia, e a luta se dá com as forças opostas que tentam impedir essa dominação.

Para tanto, ao considerarmos a cultura popular inserida em um campo de lutas Estevam (1983 apud BARBOSA, 2010) aborda que a cultura popular possui uma consciência voltada para a ação política, que inserida em meio a outros conceitos sociais, visa à ascensão das massas em direção à conquista do poder na sociedade.

Assim, a cultura é caracterizada como popular no sentido de oposição diante da cultura dominante, uma vez que, essa se apresenta como resultado da desigualdade e do conflito. Por essa razão, é importante entender que caracterizar uma cultura como popular, apenas pelo fato dela originar-se da classe subalterna, não tem sido uma conceituação aceitável. Canclini (1983, p.47) ao abordar a obra de Albert M. Cirese²⁴ ressalta que: “O caráter popular de qualquer fenômeno deve ser estabelecido com base no seu uso e não por intermédio de sua origem”.

Para tanto, Williams (1983 apud ESCOSTEGUY 2001 p.107) observa que “a cultura popular não foi identificada pelo povo, mas por outros”. Assim, Tauk Santos (2009) considera que o que sabemos do popular é resultado de construções teórico-acadêmicas sobre as culturas

²⁴ CIRESE, Alberto M. *Ensayo sobre las culturas subalternas* (México City: Centro de Investigaciones, Superiores del INAH, Cuadernos de la Casa Chata, n.º. 24,1979, pp.55-56 e 68-70.

populares, e por isso seguimos desconhecendo os sentidos empíricos atribuídos ao popular. Deste modo, a autora propõe que para entender os sentidos do popular na contemporaneidade é necessário desconsiderar os diversos conceitos pré-existentes sobre o tema culturas populares.

Nessa perspectiva, é importante entender que a opção pelo popular, pelo desigual é uma questão política. Assim, compreendemos que, esta opção deve ser tratada equilibradamente dentro de uma consciência política que não torne tais ênfases em verdades supremas inalteradas. Fato considerado uma “problemática nas orientações gramsciana é a insistência na contraposição entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica e a defesa política da dependência dessa classe subalterna” (CANCLINI, 1983 p.48).

Diante dessa ótica, deve-se levar em conta o cuidado de não cair no extremismo conceitual, para que não se tenha uma visão diferente sobre a realidade e a localização dessas classes no sistema social. Para tanto, Hall (2003) alerta que não se pode acreditar que exista uma cultura popular autêntica, que não esteja inclusa em um campo de relações de poder e dominação, estando à cultura em contínua circulação do local para o global e do global para o local, ambos socialmente inseridos no processo de globalização.

Neste contexto, entendemos a globalização como uma intencionalidade presente nas relações sociais mundiais, capaz de unir localidades distantes de forma que acontecimentos locais são condicionados por eventos globais e vice e versa (GIDDENS, 1990 p.64 apud SANTOS, 2002 p.26).

Assim, a globalização é capaz de homogeneizar as aspirações, contudo não significa que os recursos materiais e imateriais serão igualados, mesmo porque apesar da globalização reduzir às distâncias locais, ela não reduz a distância entre as classes nem entre as sociedades, sobretudo na questão do acesso ao capital cultural. Mas é importante observar que esse processo é capaz de criar a fantasia de que todos podem usufruir, real ou virtualmente, da superioridade da cultura dominante (CANCLINI, 1983).

É neste sentido que entendemos que o domínio do acesso aos meios de produção e a capacidade de apropriar-se dos bens materiais e imateriais é à base de toda hegemonia. Assim, na busca para obter a capacidade de apropriação aos bens de produção é que as culturas populares reordenam suas atividades com a finalidade de se adaptarem aos anseios da cultura de massa e as determinações do sistema capitalista.

Nessa perspectiva, Canclini (1987 p.10 apud ESCOSTEGUY, 2001 p.123) observa que “o popular não aparece como o oposto ao massivo, mas como um modo de atuar nele”. Para tanto, ao aproximar a teoria da realidade presente nas manifestações culturais abordadas

neste estudo, visualizamos a busca em obter um modo de atuação no massivo, quando as nações de maracatus abrem o acesso as suas vivências e disponibiliza a quem interessar o conhecimento de sua história de seus fundamentos.

Assim, torna possível misturar ícones, símbolos e assimilar novos elementos a sua cultura a partir da expansão da cultura do maracatu para brancos e negros, tanto nas periferias quanto nos bairros de classe média em vários locais do Brasil. Essa expansão se faz por meio de encontros e oficinas ministradas em visitas aos grupos de maracatus no sul do país. Para tanto, apresentamos a seguir o material de divulgação.

Imagem: 08. Panfleto de divulgação de oficinas de maracatus realizadas pelas Nações Porto Rico e Encanto do Pina na cidade de Santos-SP.



Fonte: Maracatu Nação Porto Rico e Maracatu Nação Encanto do Pina.

Imagem: 09. Panfleto de divulgação de oficinas de maracatus realizadas pelas Nações Porto Rico e Encanto do Pina na cidade de Paraty-RJ.



Fonte: Maracatu Nação Porto Rico e Maracatu Nação Encanto do Pina.

Essa atuação transforma a cultura em um produto, o qual poderá ser obtido por pessoas de diferentes classes sociais e em diferentes contextos culturais, reforçando que a origem não define a característica do que é popular. Entretanto, Hall (2003) aborda que em muitos casos quando a cultura popular transforma seus elementos em produto cultural para se inserirem no mercado, passa a ser criticada por conservadores culturais que consideram o consumo dessas tradições algo incoerente, como se a cultura popular perdesse sua autenticidade.

Ao visualizarmos essas atividades no campo empírico, o que identificamos é a luta das classes oprimidas para transformar a cultura em espaço de construção da autoafirmação, da sustentabilidade econômica e do fortalecimento da sua identidade cultural.

Neste sentido que Hall (2003 p.255) relata que,

Esta é a dialética da luta cultural da atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas (HALL, 2003 p.255).

No intuito de conquistar posições estratégicas na sociedade, as culturas populares adaptam suas tradições para manter-se inseridos na modernidade e participar de uma esfera da cidadania. A essas adaptações autores como Hall (2003), Burke (2003) e Canclini (2008) apontam fenômenos culturais que podem ser entendidos como hibridação, reconversão e refuncionalização.

2.7.3 Entendendo as transformações

As transformações que atingem a cultura podem ser entendidas como ação de resposta, as contradições geradas pela desigualdade ao acesso dos bens materiais e imateriais da sociedade. Buscar-se meios de sobrevivência, inserção e participação nos diversos contextos que a globalização propõe, além de acompanhar os processos de mudanças resultantes das modificações das aspirações das novas gerações.

Para tentar explicar os processos de transformações que passam as culturas populares é que recorreremos ao termo hibridação, teoria de García Canclini, assimilada por autores contemporâneos, como Burke (2003) que simplifica o termo quando diz que hibridizar a música, a arte, a religião, os objetos e tantas outras coisas, significa somar elementos novos de diferentes culturas. Misturar estilos gerando uma nova característica, como resultado dessa soma, sem perder as características já existentes.

Canclini (2008 p.XVIII) argumenta que “hibridação não é sinônimo de fusão sem contradições, porém pode ajudar a dar conta de formas particulares de conflito geradas na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização”. Sob essa ótica, o autor entende a hibridação como um processo sociocultural onde práticas diversas que existem de formas separadas, combinam-se para gerar novas estruturas, artefatos e práticas. A hibridação ocorre de modo planejado ou não, quando planejado, geralmente tende a ser resultado do turismo, de ações econômicas ou processos comunicacionais. Comumente surgem a partir da criatividade individual ou coletiva, presentes nas artes, na música ou nos simples processos da vida cotidiana.

Para Canclini (2008), os processos de hibridação se manifestam através de um fenômeno cultural nomeado de reconversão, termo utilizado para explicar os resultados apresentados após a mistura de novos elementos a cultura popular.

Neste sentido, ao situar as manifestações culturais populares abordadas neste estudo, diante do processo de hibridação na estratégia de reconversão cultural, encontramos a adaptação dos saberes da cultura do maracatu, para serem trabalhados em palestras, oficinas, shows, festivais, virada cultural, recursos sócio educativo em projetos sociais, entre tantas possíveis inserções do mercado sócio cultural.

Para tanto, é importante apresentamos algumas situações em que os Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina reconverteram seus códigos para atuarem na cultura massiva. A convite do cantor e compositor pernambucano Lenine, o Maracatu Nação Porto Rico reconverteu-se em um grupo de percussão para subir ao palco principal do Carnaval do Recife no ano de 2013. Sob a voz de Lenine, o maracatu entoou a loa nas águas verdes do mar, assim, fez a percussão para o cantor e em seguida se retirou do palco.

Imagem: 10. Participação do Maracatu Porto Rico no show do cantor Lenine em 2013



Fonte: Rodrigo Amaral - Em: <<http://www.blognotasmusicais.com.br>>

Outra situação interessante foi a participação do Maracatu Nação Porto Rico, que convidou alguns membros do Maracatu Nação Encanto do Pina para integrarem o grupo e juntos executarem a percussão da música *Locomotion* Batucada no *DVD* da cantora Baiana Cláudia Leite.

Nesta atuação, hibridizaram o maracatu uma cultura afro-brasileira de ritmo pernambucano, com axé um ritmo baiano, e com as letras de uma música em inglês, idioma norte americano.

Imagem: 11. Participação do Maracatu Porto Rico no DVD da cantora Cláudia Leite em 2014



Fonte: Gabriel Ferreira em: <<http://vozesdazonanorte.blogspot.com.br>>

É nessa perspectiva que Canclini (2008, p. XVIII), admite que “a hibridação interessa tanto aos setores hegemônicos como aos populares, que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade”. Entretanto, Tauk Santos (2009) alerta que as reconversões realizadas pelas culturas populares, para atuarem na cultura massiva nem sempre se dão de forma natural e espontânea. Quando a cultura popular propõe reconverter seus códigos em outra cultura, para poder ser aceitos, inseridos e reconhecidos no mercado de trabalho, esse processo em muitos casos acontece de forma árdua, pelo fato das culturas populares viverem em situação de contingência, por conta da apropriação desigual dos bens presentes na sociedade.

Para os conservadores da cultura popular essa mistura pode soar incompatível e contraditória. Contudo, na realidade presente no cotidiano das classes populares, não possui lugar para o purismo e tradicionalismo folclórico, mesmo porque muitos dos conservadores que criticam os casos de hibridação das culturas populares, só conhecem a realidade dessas classes por meio de publicações midiáticas ou construções teórico-acadêmicas. Ou seja, cabe lembrar as afirmações de Tauk Santos (2009) quando diz que seguimos conhecendo muito pouco da realidade presente nas culturas populares e o que eles pensam sobre si mesmo.

Assim, buscando mediar o conflito presente nas hibridações de práticas que podem parecer inconciliáveis e contraditórias Canclini (2008) encontra em Cornejo Polar (1997) a contribuição para o avanço da questão quando o autor sugere que, assim como se entra e sai da modernidade, é possível entrar e sair da hibridez.

A partir das contribuições de Cornejo Polar (1997) pode-se compreender a postura das classes populares diante da interculturalidade, ao falar da hibridação como um processo do qual é possível admitir quando for interessante e abandonar quando necessário. Deste modo, os processos de hibridação seriam entendidos a partir da relação de desigualdade entre as culturas, possibilitando que classes e grupos diferentes possam apropriar-se de códigos de culturas distintas (CANCLINI, 2008).

É importante salientar que o processo de hibridação não se trata apenas de estratégias de inserção de mercado, trata-se também de um processo de reestruturação simbólica para atrair adeptos que disseminem a cultura em questão adaptando-a para uso em diversos contextos.

Para tanto, ao relembrar o processo histórico do maracatu de nação cuja função inicial consistia no desdobramento da coroação de reis e rainhas das nações, celebração da festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos é possível identificar o processo de refuncionalização da cultura do maracatu nação, para atuação no carnaval do Recife já no século XIX. Atualmente, visualizamos a refuncionalização da referida manifestação cultural para atuação em diversos contextos da sociedade.

A cultura do maracatu nação é refuncionalizada para ser usada como recurso de ressocialização de jovens em situação de vulnerabilidade e risco social. É nesse sentido que Benjamin (1989, p.28) esclarece que “a refuncionalização ocorre quando algumas manifestações perdem as suas funções originais, mas sobrevivem ao encontrar uma outra função”. Assim, o maracatu a partir do processo de hibridação, se reconverte em grupo de percussão e passa a refuncionalizar seus saberes para atrair jovens de diferentes contextos sociais.

Neste sentido, apresentamos o uso da cultura do maracatu nação refuncionalizada para atuar em oficinas socioeducativa na Comunidade do Bode em Recife e em diversos locais do Brasil, como por exemplo, no Cras- Centro de Referência de Assistência Social, na cidade de São José do Rio-Preto em São Paulo.

Imagem: 12. Oficina de maracatu com crianças e adolescentes da Comunidade do Bode, Recife- Grupo Encantinho



Fonte: Maracatu Encanto do Pina em <<http://nacaoencantodopina.maracatu.org.br/>>

Imagem: 13. Oficina de introdução ao maracatu no Centro de Referência de Assistência Social (Cras) em São José do Rio Preto- SP



Fonte: Vinícius Rocha em <<https://www.facebook.com/photo>>

As oficinas são elaboradas e ministradas por participantes do Maracatu Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina, uma vez que as referidas nações possuem participantes de vários locais do Brasil, possibilitando um intercâmbio cultural com grupos que veem ao Estado de Pernambuco para aprender com as referidas manifestações culturais.

Essa articulação de esforços permite que manifestações culturais populares centenárias atuem na busca de ações que possam diminuir a distância do acesso à apropriação dos capitais, econômico, social, cultural e simbólico presentes na sociedade.

É importante salientar que as expressões capitais, econômico, social, cultural e simbólico surgem a partir da proposta de análise de Bourdieu (2008) no qual articulou

conceitos econômicos, sociológicos e psicológicos para explicar como a soma desses capitais é capaz de gerar a distinção de classes sociais.

Ainda, de acordo com Bourdieu (2008) o termo capital é utilizado enquanto conceito que define o acúmulo de forças dos agentes em suas posições na sociedade. Para tanto, o capital econômico consiste na apropriação dos meios de produção e renda, o capital social formado pelo conjunto das relações sociais que o indivíduo dispõe, o capital cultural compõe do acúmulo de diplomas, títulos, articulação oral e posses de objetos e artes. Já o capital simbólico corresponde às diferenças de poder na sociedade e diz respeito ao conhecimento, prestígio e reconhecimento, recursos que atribui autoridade a quem os possuem.

Neste sentido, Bourdieu (2008) aponta que o capital social do indivíduo reflete nos hábitos e no estilo de vida que as pessoas exercem, lembrando que este capital é herdado dos pais e das famílias e ao unir-se ao capital cultural, possibilita a apropriação do capital econômico que gera o capital simbólico que legitima a distinção entre as classes.

Assim, ao aproximar a análise de Bourdieu das manifestações culturais abordadas neste estudo e da Comunidade do Bode, visualizamos o acúmulo de um capital social de classe oprimida o qual impossibilita o acesso aos demais capitais. Entretanto, busca-se transformar esse capital social por meio da apropriação do capital cultural, no intuito de aproximar-se dos capitais econômicos e simbólicos da sociedade.

Nessa perspectiva, o autor lembra que os bens culturais presentes na sociedade não pertencem realmente a todos, ainda que ilusoriamente sejam oferecidos. Os bens culturais pertencem aqueles que possuem meios de apropriar-se dele.

Para Bourdieu (2008 p.10) “o espectador desprovido do código específico sente-se submerso, ‘afogado’, diante do que lhe parece ser um caos de sons e de ritmos, de cores e de linhas, sem tom nem som”. Ou seja, só quem possui os códigos necessários consegue formar um treinamento intelectual para decifrar e compreender as mensagens, os textos científicos, as obras musicais entre outros recursos que possibilitem a apropriação do capital cultural.

Desta forma, entendemos que para se dotar dos códigos específicos o indivíduo necessita acessar os aparelhos culturais (escola, família, universidades, meios de comunicação de massa) que transmitem o capital cultural. Neste sentido, visando buscar uma forma de entendimento de como as culturas populares, se apropriam das mensagens disseminadas pelos aparelhos culturais é que direcionamos este estudo ao viés comunicacional, corroborando do entendimento de Trigueiro (n.d, p.1) quando diz que:

Comunicação e cultura devem ser estudadas juntas, porque representam realidades muito próximas, são campos multidimensionais e integrativos. O enfoque da pesquisa não é a comunicação e a cultura em si, mas as suas relações sociais presentes nos diferentes sistemas de convivência cotidiana das pessoas e dos grupos sociais (TRIGUEIRO n.d p.1).

Buscando o entendimento da relação entre as manifestações populares abordadas neste estudo, com sua comunidade nos deparamos com os estudos iniciados na década de 1960, denominado de folkcomunicação. Para Fernandes (2001) a folkcomunicação se ocupa do processo comunicacional dos grupos populares os quais possuem meios próprios de disseminar as mensagens recebidas, processo de resistência à comunicação massiva. Desta forma, abordaremos a seguir, a importância da comunicação na redução da distância aos acessos do capital cultural exigido pela sociedade, bem como a importância da formação do capital social na construção do desenvolvimento local.

2.8 O papel da comunicação frente à exclusão

A comunicação vem se demonstrando uma importante ferramenta no enfrentamento da exclusão social, sobretudo quando se observa as novas capacidades comunicacionais a partir do desenvolvimento tecnológico.

Entre as capacidades comunicacionais exercidas pela comunicação, Martín-Barbero (2003) aponta a capacidade de transformação do cotidiano social, tanto nos aspectos culturais, quanto nas formas de expressão e legitimação. Deste modo, cada vez mais se evidencia que o sucesso ou o fracasso das ações de qualquer cultura estão estritamente articulados ao acesso ou ao bloqueio na comunicação. Nessa perspectiva, ao mesmo tempo em que o acesso à comunicação apresenta possibilidades de hibridação, reconversão e refuncionalização extinguindo o purismo tradicional das culturas populares, também representa a possibilidade de superar os bloqueios comunicacionais que os excluem dos acessos aos bens da sociedade.

No que tange a superação dos bloqueios comunicacionais, o papel do comunicador expande-se para a função de mediador, cujo dever é exercer uma comunicação que reduza os espaços das exclusões a partir da transformação dos receptores em novos emissores. Para tanto, Martín-Barbero (2003 p. 70 e 71) reforça essa perspectiva quando afirma que:

Comunicar foi e continuará sendo algo muito mais difícil e amplo que informar, pois comunicar é tornar possível que homens reconheçam outros homens em um duplo sentido: reconheçam seu direito a viver e a pensar diferente, e reconheçam a si mesmos nessa diferença, ou seja, que estejam dispostos a lutar a todo o momento pela defesa dos direitos dos outros, já que nesses mesmos direitos estão contidos os próprios (MARTÍN-BARBERO, 2003 p.70 e 71).

Na luta pelo direito a expressão e participação na sociedade, daqueles que não possuem os códigos necessários para a apropriação do capital cultural, é que visualizamos a folkcomunicação enquanto estratégia comunicacional com capacidade de estimular o indivíduo a encontrar um meio de apropriar-se do capital cultural exigido pela sociedade.

Deste modo, temos nas afirmações de Canclini (1983 p.38) a justificativa necessária para a mediação da comunicação por meio das manifestações das culturas populares. O autor esclarece que “o sistema educacional entrega a alguns e nega a outros – de acordo com a posição socioeconômica – os recursos para a apropriação do capital cultural, a estrutura de ensino reproduz a estrutura prévia da distribuição deste capital entre as classes”.

Para tanto, se faz necessário pensar a folkcomunicação como parte integrante do processo de apropriação do capital cultural, cujo propósito da estratégia comunicacional é decifrar os códigos das mensagens para aqueles que não dispõem da posse deles. E para, além disso, na folkcomunicação o mediador se posiciona enquanto liderança, capaz de instrumentalizar os sujeitos para que eles se reconheçam como parte integrante do processo de mudança.

2.9 A Folkcomunicação enquanto instrumento de acesso ao capital cultural

Comunicar-se ao popular é a ideia central da folkcomunicação, a importância da disciplina fundada por Luiz Beltrão está na essência mediadora entre as massas, com a função de descortinar o véu que encobre os olhos populares. É sem dúvida uma das mais importantes estratégias de comunicação, responsável por esclarecer as contradições que a globalização impetrou na sociedade.

O termo folkcomunicação surge no final da década de 1960, como resultado dos estudos do jornalista Luiz Beltrão. Ao longo dos anos, a partir de uma série de estudos formulados, a folkcomunicação passa ser intitulada como a primeira teoria brasileira da comunicação.

Beltrão (1971, p.47) ressalta que “as classes populares têm assim meios próprios de expressão e somente através deles é que se podem entender e fazer-se entender”, neste sentido as manifestações culturais populares tornam-se um meio próprio para a disseminação de informações em uma linguagem simples.

Desta forma, o conceito inicial da disciplina vem sendo atualizado pelos pesquisadores da teoria os quais cultivam as primeiras sementes plantadas por Luiz Beltrão, com o intuito de expandir o conceito inicial a partir das novas demandas das culturas populares.

Assim, dentre os estudos contemporâneos sobre folkcomunicação, entendemos que a definição apresentada por Hohlfeldt (2003, p.01) é a que melhor esclarece a teoria na atualidade, quando deixa claro que:

A folkcomunicação não é, pois, o estudo da cultura popular ou do folclore, [...]. A folkcomunicação é o estudo dos procedimentos comunicacionais pelos quais as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se sociabilizam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos. A folkcomunicação, portanto, é um campo extremamente complexo, interdisciplinar - necessariamente - que engloba em seu fazer saberes vários, às vezes até contraditórios, para atingir seus objetivos e dar conta de seu objeto de estudo (HOHLFELDT, 2003 p.01).

Frente o atual conceito da folkcomunicação é importante apresentar os procedimentos comunicacionais das manifestações culturais abordadas neste estudo, os quais são executados em meio às batidas das alfaias, no manejo dos agbês, na musicalidade da percussão do maracatu. As loas geralmente comunica um histórico de resistência e luta de um povo que não abandonou suas tradições para serem aceitos pela cultura dominante.

Na força das batidas dos instrumentos são transmitidas as mensagens de fé e autoafirmação da cultura afro-brasileira, cultura popular, que até mesmo quando modificada para atuar na cultura massiva comunica a necessidade da adaptação, para poder ser inclusa nos contextos hegemônicos.

Nos encontros, ensaios e apresentações aproveita-se o momento para intermediar e expandir as mensagens adquiridas nos setores hegemônicos e nos meios de comunicação de massa. No processo de mediação das mensagens publicadas é acrescido o tom de convencimento para que se lutem e busquem o acesso aos bens da sociedade.

Diante da realidade apresentada, as afirmações de Hohlfeldt (2003 p.01) ganham força quando alerta que folkcomunicação “engloba saberes vários e às vezes até contraditório”, porque o que está em jogo é a possibilidade de romper com a exclusão social. Dentro dessa realidade, visualizamos a necessidade de reportar-nos a Beltrão (1980) quando menciona que os meios próprios de expressão conhecidos como folkcomunicação, são destinados a uma audiência específica oportunamente classificada como audiência folk.

A audiência folk identificada por Beltrão (1980 p.39) é composta pelos grupos rurais marginalizados, os grupos urbanos marginalizados e os grupos culturalmente marginalizados. Vale lembrar que há diversas conotações para a expressão marginal, por isso é importante salientar que o autor se refere a “um indivíduo à margem de duas culturas e de duas sociedades que nunca se interpenetraram e fundiram totalmente”.

Assim, o autor descreve que os grupos rurais marginalizados são formados pela população que reside em áreas distantes e isoladas, sem acesso a recursos como energia elétrica, meios de comunicação, escolas e postos de saúde. Essas pessoas são na maioria dos casos analfabetas.

Já os grupos culturalmente marginalizados se constituem por pessoas que contrapõem a cultura e a organização social posta a eles. Passam a adotar uma cultura diferente da exercida na sociedade e conseqüentemente se distanciam dos assuntos e mensagens veiculadas pela cultura dominante. Beltrão (1980, p.104) aponta para três tipos de grupos culturalmente marginalizados que se caracterizam pelas ações comunicacionais exercidas, são eles: o messiânico, o político-ativista e o erótico-pornográfico.

Aproximando a teoria aos objetivos deste estudo situamos os grupos urbanos marginalizados, os quais o autor define as pessoas que residem em periferias, favelas ou morros, cujas residências não possuem planejamento arquitetônico e suas casas são consideradas moradias populares. O baixo poder aquisitivo é outro fator que caracteriza esse grupo, pessoas de baixa renda que adquirem baixos salários em subempregos (BELTRÃO, 1980).

Deste modo, Beltrão (1980) reforça que o tipo de habitação e a localização das moradias populares expõe essa população a doenças e incapacidades físicas, e os empregos destinados a essa parcela da sociedade dificultam sua integração e ascensão social. Cada vez mais cedo essa população começa a buscar trabalho e deixar os estudos para segundo plano, não conseguem acumular conhecimento por meio de livros ou através de acesso a lugares distintos que possam oferecer o conhecimento arbitrado pela cultura dominante.

Geralmente, essa população trilham os mesmo caminhos dos pais, que também não conseguiram acessar os códigos da cultura dominante para instrumentalizar os filhos, fadando-os a uma apropriação desigual do capital cultural da cultura dominante, fato que os impede de decodificar eficientemente as mensagens emitidas pelos os aparelhos culturais.

É importante lembrar que o termo capital cultural é uma denominação dada por Bourdieu (2008) ao fazer analogia do termo capital (poder) com o termo cultura (modo de vida que abrange os gostos, atividades e conhecimentos culturais) para o autor o capital cultural é um recurso de poder que somados aos capitais: econômico, social (os contatos) e simbólico (o prestígio) possibilita a quem os possui o poder de inserir-se na sociedade.

Entretanto, a partir das análises de Bourdieu (2008) fica claro que os próprios aparelhos culturais que disseminam os capitais culturais, destinam seus conteúdos a pessoas que possuem um capital cultural prévio herdado no convívio familiar. Assim, acontece com os

conteúdos publicados nos meios de comunicação de massa, que destinam suas mensagens a pessoas que possuem instrução para o entendimento, ou seja, o acúmulo de capital cultural, o herdado no seio familiar e o adquirido nas instituições de ensino.

É nessa conjuntura que localizamos os grupos marginalizados descritos por Beltrão (1980), ou seja, os grupos a margem dos capitais descritos por Bourdieu (2008), são para esses grupos que a folkcomunicação se apresenta.

Desta forma, ao articular as observações de Bourdieu (2008) e Beltrão (1980), ensaio a união das concepções dos dois autores, para emergir o conceito da folkcomunicação dentro do contexto de apropriação dos capitais presentes na sociedade. Levando em consideração o contexto estudado nesta pesquisa e a relação das manifestações culturais abordadas neste estudo com a comunidade que os abrigam.

Em decorrência disto propomos entender a folkcomunicação como um processo de comunicação exercido por pessoas que possuem algum grau de consciência dos desnivelamentos culturais presentes na sociedade, e a partir dessa consciência se opõe a cultura dominante quando valoriza e utiliza as características da cultura dominada para mediar às mensagens a quem não possui o capital cultural necessário para se apropriar dos conteúdos publicados.

Neste sentido, a folkcomunicação objetiva facilitar a apropriação do capital cultural presente na sociedade e conseqüentemente estimular a busca aos capitais sociais, econômicos e simbólicos. Deste modo, a partir da busca pela apropriação dos capitais presentes na sociedade, se estimula o processo de melhoria na condição de vida da população de um local. Desta forma, consideramos a folkcomunicação enquanto estratégia comunicacional capaz de unir-se a outros recursos locais e estimular a construção do desenvolvimento local.

2.10 O desenvolvimento local como resultado do capital social

O termo desenvolvimento local surge como alternativa de resposta às conseqüências do contexto de reestruturação produtiva e da crise do padrão de desenvolvimento adotado pelo Estado Brasileiro.

Pochmann (2004) explica que o padrão de desenvolvimento adotado pelo Brasil, inicialmente pautou-se em investimentos de recursos diretos, através de políticas públicas nas décadas de 1970 e 1980. Porém, a partir da década de 1990 o Estado ausenta-se do desafio de promover desenvolvimento, reduzindo os investimentos diretos e repassando o desafio para a lógica privada que por vários anos concebeu que crescimento econômico seria sinônimo de desenvolvimento.

Assim, baseado nos resultados da lógica privada de desenvolvimento Ávilla et al. (2001) evidencia que o crescimento econômico, por si só, não resulta em desenvolvimento, o autor esclarece que no processo de desenvolvimento, cada um é responsável pelo seu progresso tornando-se protagonistas dos seus êxitos ou fracassos. Reforça ainda, que não se pode obter desenvolvimento sem que o homem seja visualizado sob a luz de seus valores e em sua integridade, como pessoa humana e parte integrante da construção do desenvolvimento de sua comunidade.

Desta forma, entendemos a crise do padrão de desenvolvimento como resultado da ineficácia da intervenção estatal. Sobre esta perspectiva, autores como Franco (2000) e Silveira (2001) observa que a referida crise surge como consequência da formulação de projetos gerados em gabinetes, longe da realidade do local onde serão executados e sem levar em conta as reais necessidades da população local.

Partindo desse entendimento, Silveira (2001 p.31) reforça que “as dinâmicas geradoras de desigualdade e exclusão não podem ser desconstruídas pelo alto, ou substituídas por outros sistemas de fluxos apartados dos lugares”. Assim, o autor identifica que, o contexto de globalização e reestruturação produtiva que desvincula, fragmentam e excluem as classes populares, ao mesmo tempo estimula a possibilidade de criação e mobilização endógena.

Então, na busca de alternativas que respondam à crise do padrão de desenvolvimento Harvey (1993 p.273) indica a necessidade de retomarmos o slogan revolucionário dos anos de 1960 que diz “pense globalmente e aja localmente” é a oportunidade da tomada de iniciativas por meio da mobilização dos atores locais. Provocar a mudança, estruturar uma dinâmica de compromisso com o lugar no intuito de incluir a população local no acesso aos bens materiais e imateriais da sociedade.

Sobre o desenvolvimento local, é importante salientar que as discursões que tentam dar conta das noções que englobam o termo, geralmente, abrangem as dimensões econômicas, políticas e sociais. Contudo, é necessário levar em consideração o entendimento de Oliveira (2001, p.13) quando esclarece que “o desenvolvimento local é uma noção polissêmica, e necessariamente comporta tantas quantas sejam as dimensões em que se exerce a cidadania”.

Para tanto, Freitas (2008, p.27) endossa o esclarecimento de Oliveira (2001) quando afirma que “não pode haver um modelo único de desenvolvimento local em virtude da diversidade de contextos onde este é implantado. Trata-se de realidades das mais diversas, tanto em termos geográficos, como sociais ou culturais”. Assim, aproximando a teoria do desenvolvimento local, as manifestações culturais abordadas neste estudo e sua relação com a

comunidade, é que visualizamos o conceito desenvolvimento local sob a dimensão do capital social.

O capital social em poucas palavras significa dizer que *juntos somos mais fortes*²⁵, quanto mais fazemos parte de uma rede de interações, mais possuímos força, informação, autoconfiança e coragem para enfrentar os desafios da vida cotidiana. Assim, ao citar um antigo ditado, Gabeira (2012 p.1) reforça este entendimento quando diz que “quem tem amigos e parceiros nunca é pobre, sempre encontrará caminhos para realizar seus objetivos e atender as suas necessidades”.

Franco (2012) fortalece este ditado ao nomeá-lo de capital social, o qual se constitui a partir de redes de interações entre pessoas que criam base de confiança com capacidade de favorecer a construção do desenvolvimento. Para o autor, quando se aumenta o capital social aumenta a capacidade de desenvolvimento, uma vez que, os indivíduos estão mais conectados e possuem maior capacidade de aprender. Além de conservar o conhecimento nos amigos e parceiros do grupo, para acessar sempre que for preciso. Assim o autor justifica, se seus amigos sabe você também sabe.

Sobre esta perspectiva, fica claro que a riqueza do capital social está nas relações sociais, às estruturas sociais são consideradas recursos que o indivíduo pode contar para se fortalecer, na busca de uma melhor condição de vida. Neste sentido, é importante salientar que o capital social é um processo presente em toda a sociedade, sendo que, nos grupos populares é possível visualizar uma rede de solidariedade, onde as pessoas exercitam a ajuda mútua por questões de sobrevivência (FRANCO, 2012).

Baseado nessa perspectiva é possível identificar em vários setores da sociedade a presença do capital social por meio de redes de relações, as quais ampliam as oportunidades de se empregar, de empreender, de obter lazer, e de prosseguir na busca pela formação através da educação.

Desta forma, ao ampliar as discussões sobre o conceito capital social, é importante situarmos os principais autores que tratam sobre o referido tema. Dos estudos desenvolvidos é indiscutível a autoridade dos autores: James Coleman, Robert Putnam e Pierre Bourdieu.

Para Coleman (2001) o capital social é evidenciado a partir das condições sócio estruturais da ação racional, o autor rejeita as premissas individualistas e aposta no esforço da ação coletiva. Considera o capital social um bem público, uma vez que os atores responsáveis

²⁵ Frases escritas nos muros da Comunidade do Bode – Pina.

pela geração desse capital, geralmente o obtêm, através de uma reduzida parte de seus benefícios.

Coleman (2001) evidencia que o capital social pode ser examinado através de três estruturas, sendo elas:

1. *As obrigações e expectativas* - Nesta estrutura, o capital social é visualizado no compromisso, na confiança e nas obrigações assumidas e alcançadas ao longo de todo o processo.

2. *Os canais de informação* - Possuir informações é essencial na proposta de estruturar uma base capaz de promover a ação. As informações importantes podem ser adquiridas através das interações sociais, com capacidade de estruturar suas ações.

3. *As normas sociais e sanções efetivas*. As normas existentes e efetivadas pela comunidade, constitui uma forma de capital social, o que conseqüentemente pode favorecer algumas ações e desfavorecer outras.

A partir dessas três estruturas, Coleman (2001) efetuou análises na sociedade americana, e constatou a importância da existência de capital social na formação educacional do ser humano. Considera a família e a comunidade espaços de promoção de capital social capaz de contribuir na formação superior dos estudantes locais, o que possibilita a geração de capital cultural, uma vez que, possui ferramentas capazes de reduzir a evasão escolar.

Para Putman (2001) o capital social, assim como os demais tipos de capitais é produtivo e pode ser definido como um recurso moral, não se esgota com o uso. Para tanto, o autor questiona: Como podemos superar os dilemas sociais? A sugestão dos cientistas sociais abordados por Putnam enfoca um diagnóstico cujas bases sustentam o conceito de capital social, constituído pela organização social em redes, fortalecidas por normas e confiança, itens facilitadores da cooperação e coordenação a favor do benefício mútuo. Nessa perspectiva, as organizações sociais em redes geram normas de reciprocidade, proporcionando eficiência aos grupos sociais comprometidos.

Tanto Coleman, quanto Putman sistematizaram o conceito de acordo com a realidade pesquisada em seu entorno, desta forma, devemos considerar que em cada cultura haverá pontos de mais ou menos relevância para estruturar o capital social.

Assim, apesar de Coleman (2001) e Putman (2001) serem uma das principais referências na formulação do conceito capital social, Matos (2001) identifica controvérsias nas abordagens apresentadas pelos respectivos autores, quando eles tratam o conceito de forma economicista, como se o mesmo pudesse ser mensurável, assim como se faz com o capital econômico.

Deste modo, é importante apresentar às críticas de Matos (2001, p.2) as abordagens apresentadas por Coleman e Putnam.

Críticas ao conceito de Coleman:

Deixa de lado da sua abordagem todos os aspectos subjetivos das relações sociais que fogem à racionalidade, desprezando todas as contribuições da sociologia moderna que reservam um espaço privilegiado para o simbólico e para o imaginário (MATOS, 2001 p.2).

Críticas ao conceito de Putman:

Ele está preocupado em medir o capital social por meio de indicadores e correlacioná-los com os índices de desenvolvimento econômico e institucional. Essa abordagem termina por enredá-lo numa tese inaceitável do ponto de vista sociológico, que defende a existência de um determinismo da história sobre a capacidade atual de organização de um povo. Segundo suas conclusões, só conseguem acumular capital social aqueles povos que já têm uma longa tradição de solidariedade, cooperação e associativismo (MATOS, 2001 p.2).

Matos (2001) completa as críticas aos referidos autores enfatizando que não se pode considerar a construção de um capital social baseado em tradições centenárias ou por determinações racionais. Assim, a partir de uma releitura dos estudos publicados sobre o termo considera o conceito apresentado por Bourdieu (1998 p.67) amplo e coerente capaz de resgatar a essência do que significa o capital social.

O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, a vinculação a um grupo, como um conjunto de agentes que, não somente são dotadas de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis. Essas relações são irredutíveis a relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõem o reconhecimento dessa proximidade (BOURDIEU, 1998 p.67).

Na perspectiva apontada por Bourdieu (1998), capital social é uma estratégia de inserção social, uma forma de possibilitar o acesso aos bens tangíveis e intangíveis da sociedade, uma vez que, a partir da interação social e participação em grupos é possível fortalecer o indivíduo em suas ações. Assim, entendemos que o indivíduo engajado, possui maiores oportunidades e estímulo para estudar, trabalhar, participar e zelar pelo espaço comum.

É nesse contexto, que o desenvolvimento local apresenta-se como resultado do capital social, sobretudo, quando visualizamos o termo desenvolvimento local de forma sustentável, direcionando o olhar a uma visão multidimensional que abranja todo o processo de forma sistêmica. Desta forma, podemos tratar não apenas de desenvolvimento local, mas de desenvolvimento local sustentável (JARA, 1999).

Assim, quando nos referimos ao desenvolvimento local sustentável reunimos ao processo, as dimensões sociais, culturais, políticas, econômicas e ambientais. Isso por que, cada dimensão não pode ser isolada do processo de mudança. É nessa perspectiva que Jara (1999 p.4) afirma que “quando falamos da dimensão social, cultural e política do desenvolvimento local sustentável temos que falar de capital social”, para o autor não existe sentido falar de desenvolvimento econômico ou de bem estar sem abordar os valores intangíveis da vida social.

Deste modo, Buarque (1999 p.10) entende que “o desenvolvimento local requer sempre alguma forma de mobilização e iniciativas dos atores locais em torno de um projeto coletivo”. Ou seja, fora dessa estrutura é presumível que as mudanças sociais geradas nas esferas externas, não signifiquem a internalização no contexto local a ponto de proporcionar o acesso às oportunidades e conseqüentemente a melhoria da qualidade de vida da população.

É importante mencionar que a mobilização de ações a favor do desenvolvimento de um local se dá quando os atores sociais sentem a necessidade de melhorar a comunidade que vivem, pelo fato de possuir um sentimento de afetividade ou pertencimento do local.

Assim, Freitas (2008) entende que as comunidades em que a população demonstrem um sentimento de pertença mesmo que inconscientemente, possuem melhores condições para estruturar o desenvolvimento local. Diante disso, busca-se atualizar os sentidos visando à valorização da comunidade local ampliando o fluxo de ações, capazes de promover atividades a favor do coletivo. Desta forma, entendemos que a articulação de esforços com esses propósitos tende a colaborar para melhoria da condição de vida da população local, abrindo caminhos para ações afirmativas²⁶ que possibilitem os indivíduos se apropriarem do capital simbólico da sociedade.

²⁶ “Ações afirmativas são políticas focais que alocam recursos em benefício de pessoas pertencentes a grupos discriminados e vitimados pela exclusão socioeconômica no passado ou no presente. Trata-se de medidas que têm como objetivo combater discriminações étnicas, raciais, religiosas, de gênero ou de casta, aumentando a participação de minorias no processo político, no acesso à educação, saúde, emprego, bens materiais, redes de proteção social e/ou no reconhecimento cultural” (GEMAA, 2011 p.1).

2.11 Folkcomunicação e Desenvolvimento Local – Unindo instrumento e resultado na busca pelos capitais econômicos e simbólicos da sociedade

A folkcomunicação ingressa nos contextos locais ampliando o fluxo de ações, a partir do processo comunicacional exercidos nas atividades das manifestações culturais locais. É nesse contexto que Beltrão (1980 p.36) aborda a importância do líder de opinião nas mudanças sociais. Para o autor, “o líder-comunicador de folk é um tradutor que não somente sabe encontrar palavras como argumentos que sensibilizam as formas pré-lógicas”. Assim, visualizamos a folkcomunicação também como *instrumento de convencimento* na busca por uma altitude de mudança do cenário social local.

Vale reforçar que as camadas populares, apesar de participarem como meros expectadores de determinados eventos, compartilham de um fenômeno interessante na absorção de certas informações, quando os assuntos repercutem no meio popular, nos círculos de amizade, família e vizinhos, influenciando no entendimento desses conteúdos nas comunidades periféricas e de certo modo no agir, pensar e sentir, das pessoas que entram em contato com o chamado folclore midiático, o qual proporciona assimilação de valores culturais de outros povos, ao mesmo tempo em que expandem os conteúdos locais, numa via circulante de fluxos culturais (MELO, 2008).

Essa articulação de esforços que visa a melhoria da qualidade de vida da comunidade local, como o resultado do comprometimento com o lugar, é capaz de estimular uma mudança de atitude e de comportamentos na população local, entendendo que essas ações podem contribuir para a construção do desenvolvimento local (FREITAS, 2008).

Assim, Franco (1998) considera o local ponto propulsor para reconstituir direitos e relações, distanciando-se da noção de que só as atitudes globais seriam capazes de resolver os males geradores do subdesenvolvimento. Neste sentido, visualizamos a folkcomunicação enquanto processo comunicacional que facilita a execução de ações a favor da melhoria de vida da população das comunidades periféricas, fato que ocorre processualmente a partir da mobilização dos esforços locais.

A mobilização dos esforços que visa possibilitar o acesso aos meios de produção, ou ao que podemos chamar de capital econômico. Entendendo que as classes populares não possuem capital econômico herdado, os mesmos traçam estratégias de apropriação, por meio do acúmulo dos capitais culturais e sociais. É o que visualizamos na vida cotidiana dos grupos abordados neste estudo, a busca pela educação para qualificação profissional e a aproximação

intencional com outros indivíduos e grupos no intuito de fortalecer suas redes de relações e consequentemente vislumbrar a estruturação do capital simbólico.

Para Bourdieu (1989), o capital simbólico é um termo corrente da distinção e é exatamente o capital percebido pelos outros indivíduos. O termo designa as diferenças de poder presentes na sociedade. Exposto na forma do conhecimento, do prestígio ou do reconhecimento que as pessoas ou instituições apresentam, o capital simbólico concede credibilidade aos discursos e opiniões, o que consequentemente aumenta a possibilidade de convencimento frente aos demais indivíduos na sociedade.

Assim, esclarece Bourdieu, (1989 p.145).

Na luta pela imposição da visão legítima do mundo social, em que a própria ciência está inevitavelmente envolvida, os agentes detêm um poder à proporção do seu capital, quer dizer, em proporção ao reconhecimento que recebem de um grupo (BOURDIEU, 1989 p.145).

Em busca do reconhecimento social, de ter seus discursos e opiniões levados em consideração na sociedade é que as classes populares se articulam, às vezes até institivamente para se incluírem em todos os espaços sociais.

É nesta conjuntura que enfatizamos a importância da comunicação em todos os processos de acesso aos capitais presentes na sociedade. Para tanto, em determinados casos a comunicação necessita se transformar, se viabilizar, se vestir de versos e prosas, se estampar nos objetos culturais, se expressar nos folhetins de cordéis, ou pulsar nas batidas percussivas das manifestações culturais populares.

Nesta perspectiva, a folkcomunicação se apresenta como instrumento que possibilita a apropriação dos conteúdos, para aqueles que não possuem os códigos necessários para decifrar as mensagens publicadas. Neste contexto, a folkcomunicação possui vasta relevância, uma vez que, para Bourdieu (1989 p.11), “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre relações de poder que dependem na forma e no conteúdo, do poder material e simbólico acumulado pelos agentes (ou instituições) envolvidas nessas relações”.

Assim, ao abordarmos o desenvolvimento local como resultado do capital social, também podemos relacioná-lo a apropriação do capital cultural, entendendo o desenvolvimento como um processo articulado pelos atores locais, cujo objetivo é unir os recursos econômicos, culturais e sociais na estruturação do capital simbólico visando a participação e legitimação na sociedade.

Para tanto, abordamos a partir da página nº. 72 as discussões e resultados gerados pelas pesquisas bibliográfica e antropológica, bem como a conclusão da relação entre as manifestações culturais populares abordadas neste estudo, com a comunidade que os abrigam. Assim, discussões, resultados e conclusões se apresentam no artigo científico que completa este estudo, em atendimento as especificações do modelo de dissertação exigido pelo Programa de Extensão Rural e Desenvolvimento Local da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. *A Construção da Verdade Autoritária*. São Paulo. Humanitas, FFLCH/USP. 2001.
- ÁVILLA ET AL. *Formação educacional em desenvolvimento local relato de estudo em grupo e análise de conceitos*. 2a edição. Campo Grande-MS: Editora: UCDB, 2001.
- BARBOSA, Letícia Rameh. *Movimento de cultura popular: impactos na sociedade pernambucana*. Recife: Liceu, 2010.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p.23-149.
- BELTRÃO, Luiz. *Comunicação e folclore*, São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- _____. *Folkcomunicação. A comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.
- _____. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideias*. Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 2001.
- BENJAMIN, Roberto. *A África está em nós. História e Cultura Afro-brasileira*. João Pessoa, PB: Grafset, 2004.
- _____. *Folguedos e danças de Pernambuco*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1989. 134p. Coleção Recife, LV.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- _____. O Capital Social: notas provisórias. In; NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afrânio. *Escritos de Educação*. p. 65-69. Petrópolis, 1998: Vozes.
- _____. *O poder simbólico*, Lisboa, Difel, 1989.
- BUARQUE, Sérgio C. *Metodologia de planejamento do desenvolvimento local e municipal sustentável: material para orientação técnica e treinamento de multiplicadores e técnicos em planejamento local e municipal*. Brasília: MEPF, INCRA, IICA, jun. 1999. Disponível em: <<http://www.iica.org.br/Docs/Publicacoes/PublicacoesIICA/SergioBuarque.pdf>> acesso em: 5 dez. 2013.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*, tradução: Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. Ni Folklórico Ni Masivo ¿Qué es Lo Popular? *Revista Dia-logos de lá Comunicación*, 17, 1987, p-4-11.

_____. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2008.

CASTELLS, Manuel. A mudança está na cabeça das pessoas In: *Revista Época*, entrevista por LUÍS ANTÔNIO GIRON, 11/10/2013 Disponível em: <<http://epoca.globo.com/ideias/noticia/2013/10/bmanuel-castellsb-mudanca-esta-na-cabeca-das-pessoas.html>> acesso em dez 2013.

_____. *O poder da identidade*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CIRESE, Alberto M. Ensayo sobre las culturas subalternas (México City: Centro de Investigaciones, Superiores del INAH, *Cuadernos de la Casa Chata*, nº. 24,1979, pp.55-56 e 68-70.

CLYDE KLUCKHOHN. *Mirror for man: the relation of anthropology to modern life*. University of Arizona Press, 1949 - Social Science - 313 p.

COLEMAN, James S. Capital social y creación de capital humano. p. 47-81. *Zona Abierta*, 94/95, 2001.

CONSTRUIR NOTICIA s.d. *Projeto Criança Urgente*. Disponível em: <<http://www.construirnoticias.com.br/asp/materia.asp?id=261>> acesso em 20 de set de 2013.

CORNEJO POLAR, “Mestizaje e Hibridez: Los Riesgos de las Metáforas”. *Revista Iberoamericana*, vol.LXIII, n.180, jul-set.1997. Disponível em: < capitalsocial.xpg.uol.com.br/artigos/artigo1.rtf>. Acesso em: 16 out 2014.

ELIAS, Norbert. *Estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENCANTO DO PINA. *Histórico*. Disponível em: < <http://encantodopina.blogspot.com.br/>> acesso em: 15 jan 2013.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte, Ed. Autentica, 2001.

ESTEVAM, Carlos. A questão da cultura popular. In: FÁVERO, Osmar (Org.). *Cultura popular e educação popular: memória dos anos 60*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

FERNANDES, Guilherme Moreira. Aproximações teóricas e empíricas entre a Folkcomunicação e os Estudos Culturais. *Revista Internacional de Folkcomunicação – Volume 1, Número 18 – 2011*. Disponível em:<http://www.eventos.uepg.br/ojs2_revistas/index.php?journal=folkcom&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=1454&path%5B%5D=1031>.acesso em 15 jan 2014.

FONSECA, Marta Reis Marques da. *Química: meio ambiente, cidadania e tecnologia*. Vol. 3. 1 ed. São Paulo: Editora FTD, 2010, p. 21.

FRANCO, Augusto de. *Capital social: a riqueza está nas relações*. In Capital Natural com Fernando Gabeira. Band News em outubro de 2012. Disponível em: <<http://net-hcw.ning.com/>> acesso em 02 set 2014.

_____. Desenvolvimento local integrado e sustentável. Dez consensos. *Revista Proposta*, Rio de Janeiro, n. 78, p. 6-19, 1998.

_____. *Porque precisamos de desenvolvimento local sustentável*. Brasília: Instituto de Política Millenium, 2000.

FREITAS, César Gomes de. *Desenvolvimento Local e Sentimento de Pertença na Comunidade de Cruzeiro do Sul – Acre*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local). Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande - MS, 2008. 105p.

GABEIRA, Fernando. *Capital social: a riqueza está nas relações*. In Capital Natural com Fernando Gabeira. Band News em outubro de 2012. Disponível em: <<http://net-hcw.ning.com/>> acesso em 02 set 2014.

GASPAR, Lúcia. Dona Santa (Rainha do Maracatu Elefante). *Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife*, 2009 Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em 21 fev 2013.

_____. Théo Brandão. *Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife*, 2005. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 24 maio 2013.

GEERTZ, Clifford, 1926- *A interpretação das culturas / Clifford Geertz*. - 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro:LTC, 2008. 323p.

GEMAA. Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa-(2011) "*Ações afirmativas*." Disponível em: <<http://gemaa.iesp.uerj.br/dados/o-que-sao-acoes-afirmativas.html>> acesso em 25 set 2014.

GIDDENS, Anthony. *Socioly*. Oxford. Polity Press. 1990.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988. 158 p

GONÇALVES, Ana Beatriz Rodrigues e NASCIMENTO, Denise Aparecida do. Favela, espaço e sujeito: uma relação conflituosa. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 51-62, jul./dez.2011. Disponível em:<<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/8-Favela-espao-e-sujeito-Ipotesi-152.pdf>> acesso em 15 jan 2013.

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus de Recife*. São Paulo: Ricordi, 1955.

GUILLEN Isabel Cristina Martins. *Tradições & traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*, Recife: Ed. universitária UFPE, 2008.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Os Maracatus-Nação do Recife e a Espetacularização da Cultura Popular (1960-1990). *Saeculum Revista de historia*. [14]; João Pessoa, jan./jun. 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1993.

HOHLFELDT, Antônio. Novas tendências nas pesquisas da folkcomunicação: pesquisas acadêmicas se aproximam dos Estudos Culturais. In: *PCLA* .vol 4, nº2, 2003. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista14/artigos%2014-1.html>>. acesso em 13 abr 2014.

IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Disponível em <<http://censo2010.ibge.gov.br/>> acesso em 26 de jan de 2013.

JACKS, N. e ESCOSTEGUY, A C. Objeções à associação entre estudos culturais e folkcomunicação. In: *Verso e Reverso*. Ano XVII-Número 37. São Leopoldo: Unisinos, 2003. Disponível em: <<http://www.versoereverso.unisinos.br/index.php?e=1&s=9&a=10>>. acesso em 15 jan 2014.

JARA, Carlos Júlio. *Capital Social: Construindo redes de confiança e solidariedade*. IICA / Equador, 1999.

JC. ONLINE. Videos. *Livroteca da comunidade do Bode ganha o mundo - TV Jornal*, 2010. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=9ScCCDJr5w>> acesso em 19 mai 2013.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine. *'A Minha Nação é Nagô a Vocês Eu vou Apresentar: Mito Simbolismo e Identidade na Nação do Maracatu Porto Rico*. 2011. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 11. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife, Bagaço, 2005.

MACIEL, Betânia. Folkcomunicação e desenvolvimento local. In. *A Folkcomunicação no limiar do século XXI*. Editora da UFJF, Juiz de Fora, 2012.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES Denis de.(org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 57-86

MARTINS, G. A.; THEÓPHILO, C. R. *Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas*. São Paulo: Atlas, 2007.

MATOS, Aécio Gomes de. *Capital social e autonomia*. Brasília: NEAD, 2001. 7 p.

MEDEIROS, Roseana Borges de. *Maracatu Rural: Luta de classes ou espetáculo?* Recife: Fundação de cultura cidade do Recife, Recife: 2005. (Coleção Capibaribe; 2).

MELO, J. M. de; GOBBI, M. C.; KUNSCH, W. L, *Marxismo e cristianismo: matrizes comunicacionais latino-americanas.* São Bernardo do Campo: UMESP/Cátedra UNESCO de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 2002.

MELO, José Marques de. *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação.* São Paulo, Paulus, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade.* 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Francisco de. *Aproximações ao enigma: o que quer dizer desenvolvimento local?* São Paulo, Pólis; Programa Gestão Pública e Cidadania/EAESP/FGV, 2001. 40p.

ORTIZ, Renato *Mundialização e cultura.* São Paulo: Brasiliense, 2007.

PEREIRA, Cesar de Mendonça. *Política pública cultural e desenvolvimento local: uma análise do Ponto de Cultura Estrela de Ouro de Aliança - Pernambuco.* Recife, 2008. 121 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2008.

POCHMANN, Márcio. *Reestruturação produtiva: perspectivas de desenvolvimento local com inclusão social.* Petrópolis: Vozes, 2004.

PORTO RICO. *Histórico.* Disponível em: < <http://nacaoportorico.maracatu.org.br/>> acesso em: 15 jan 2013.

PUTNAM, Robert D. La comunidad próspera. El capital social y la vida pública. p. 89-104, *Zona Abierta*, 94/95, 2001.

REAL, Katarina. *O folclore no Carnaval do Recife.* 2ª ed. Recife: Fundaj, Massangana, 1990.

RECIFE, Câmara Municipal. *Audiência pública debate situação dos moradores da favela do Bode.* Em 04.07.2012. Disponível em:<<http://www.recife.pe.leg.br/noticias/audiencia-publica-debate-situacao-dos-moradores-da-favela-do-bode/>> acesso em 05/08/2013.

_____. *Perfil dos bairros.* Recife, 2013. Disponível em:<<http://www2.recife.pe.gov.br/a-cidade/perfil-dos-bairros/tpa-6/pina/>> acesso em 19 maio 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.* 3. ed. - São Paulo: Cortez, 1997. p.23-49.

_____. (Org). *A globalização e as ciências sociais.* São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Oswaldo. Pereira. *Histórias do Pina.* Recife. Fundação de Cultura do Recife, 2008.

_____. *Pina Povo Cultura e Memória*. 2ª ed. Fundação de Cultura do Recife, 2009.

SILVEIRA, Caio M. Miradas, Métodos, *Redes*: o desenvolvimento local em curso. In.: SILVEIRA, C. M. e C. R. (Orgs) (Ed.). *Desenvolvimento local: dinâmicas e estratégias*. Rio de Janeiro: RITS, 2001. p. 31-42.

SOUZA, Kelma F. Beltrão de. O consumo do espetáculo: reflexões iniciais sobre parafolclóricos de maracatu nação ou de baque virado. *UNI Revista*. Recife. 2006 Vol. 1, nº 3.

SOUZA, Marina de Melo e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, UFMG, 2002.

TAUK SANTOS, M.Salett. Receptores imaginados: os sentidos do popular. 1. Imagined receptors: The senses of the popular. *Revista Signos do Consumo*. v1, N.1, 2009. p. 115–127
Disponível em:
<<http://www.revistas.usp.br/signosdoconsumo/article/download/42768/46422>>, acesso em: 28 abr 2013.

TELES, José. *O malungo Chico Science*. Recife: Bagaço, 2003.

TRIGUEIRO. Osvaldo Meira, *Folkcomunicação*. Disponível em:
<http://encipecom.metodista.br/mediawiki/index.php/Folkcomunica%C3%A7%C3%A3o_-_Osvaldo_Meira_Trigueiro> acesso em 15 set 2014.

VAINSENER, Semira Adler. Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Recife, PE. *Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife.2003. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: dia 22 fev. 2013.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords*. Lond: Fontana Paperbacks,1983.

_____. *Cultura*. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Maracatu Nação é Maracatu “Ação”: Folkcomunicação no acesso ao capital cultural e desenvolvimento local²⁷

GUSMÃO, Elisângela Gonçalves.²⁸

RESUMO

Este estudo relaciona as atividades dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina com a construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode em Recife-PE, baseado na perspectiva que os recursos culturais locais podem estimular ações que favoreçam suas comunidades. No itinerário teórico metodológico da nossa pesquisa, foram trabalhados os conceitos que envolvem a apropriação cultural do local pelo global e do global pelo local, a folkcomunicação no acesso ao capital cultural e o desenvolvimento local como resultado do capital social. Para tanto, buscamos aproximações entre essas teorias e o cenário sócio histórico cultural que envolve as referidas nações de maracatus e sua comunidade. Os resultados da pesquisa apontam para o novo cenário da audiência folk e para a utilização da folkcomunicação como estratégia de convencimento na busca pela apropriação do capital cultural da sociedade. No que tange o desenvolvimento local, esse se apresenta como um processo alimentado pelas dimensões simbólicas do sentimento de pertença, do amor ao local e do capital social. Recursos capazes de gerar autoafirmação e autoconfiança nos membros dos maracatus e em sua comunidade.

Palavras chave: Capital Cultural; Capital Social; Folkcomunicação; Desenvolvimento Local; Maracatu Nação.

Maracatu Nation is Maracatu "Action": folk communication access to cultural capital and local development

ABSTRACT

This study lists the activities of Maracatu Nation Porto Rico and Maracatu Nation Encanto do Pina with the construction of the development of the Community Bode in Recife-PE, based on the perspective that local cultural resources can stimulate actions that favor their communities. In methodological theoretical itinerary of our research, concepts were worked involving the cultural appropriation of the local by global and global by local, the folk communication access to cultural capital and local development as a result of the social capital. Therefore, we seek similarities between these theories and the cultural historical socio scenario involving those nations maracatus and community. The search results point to the new setting of the folk audience and for the use of folk communication as convincing strategy in the search for the appropriation of the cultural capital of the society. Regarding local

²⁷ Estudo dissertativo apresentado à Linha de Pesquisa Políticas e Estratégia em Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

²⁸ Elisângela Gusmão é Administradora, Mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local - Universidade Federal Rural de Pernambuco. Membro do Grupo de Pesquisa. Folkcomunicação e discursos organizacionais. E-mail: <elisgus@gmail.com> Currículo Lattes; <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4253843J3>

development, this appears as a process fueled by symbolic dimensions of sense of belonging, love the place and the social capital. Resources capable of generating self-assertion and self-confidence in the members of maracatus and in your community.

Key-Words: Cultural Capital; Social Capital; Folk communication; Local Development; Maracatu Nation.

Nación Maracatu es Maracatu "Acción": acceso a la comunicación popular a capital cultural y el desarrollo local.

RESUMEN

Este estudio se enumeran las actividades de Maracatus Nación Porto Rico y Nación Encanto do Pina con la construcción del desarrollo de la Comunidad Bode en Recife - PE , basado en la perspectiva de que los recursos culturales locales pueden estimular acciones que favorezcan sus comunidades. En el itinerario teórico metodológico de nuestra investigación, conceptos fueron trabajadas que implica la apropiación cultural del sitio por parte de global y mundial, el acceso a la comunicación popular a capital cultural y el desarrollo local, como resultado de lo capital social. Por lo tanto, buscamos similitudes entre estas teorías y el escenario socio histórico cultural con la intervención de esas naciones maracatus y la comunidad. Los resultados de la encuesta apuntan a la nueva configuración de la audiencia popular y para el uso de la comunicación popular como estrategia convincente en la búsqueda de la apropiación de la capital cultural de la sociedad. En cuanto al desarrollo local, este aparece como un proceso impulsado por las dimensiones simbólicas del sentido de pertenencia, me encanta el lugar y la capital. Recursos capaces de generar la autoafirmación y la auto-confianza en los miembros de maracatus y en su comunidad.

Palabras clave: Capital Cultural; Capital Social; Comunicación Popular; Desarrollo Local; Nación Maracatu.

INTRODUÇÃO

Os Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina são duas manifestações culturais populares com histórias e objetivos entrelaçados, abrigados em uma das comunidades mais pobres da cidade do Recife no Estado de Pernambuco, área de grande interesse político e preocupação social.

A Comunidade do Bode está inserida num ambiente geográfico de classes sociais distantes e distintas²⁹, assim como descreve o mestre do Maracatu Nação Porto Rico, Chacon Viana. “Por trás do cartão postal da praia de Boa Viagem, com seus belos edifícios e rico

²⁹Ortiz (2007 p.206) “ainda no século XIX, particularmente na Europa, a existência de meios culturais distintos, e distantes entre si, permitiam que os gêneros de vida subdividissem dentro de seus contextos específicos, como o antagonismo entre as culturas burguesa e proletária”.

comércio, encontramos favelas, casas em palafitas, um mundo diferente, o mundo do Maracatu Nação Porto Rico”.

O mundo descrito pelo mestre Chacon Viana é o mundo situado entre o eixo simbólico do consumo, o qual possui em suas extremidades os dois maiores luxuosos centros de compras do Estado de Pernambuco, o Shopping Center Recife e o Shopping Riomar, bem como a Orla do Pina e Boa Viagem, espaços de consumo inatingível para muitos moradores da Comunidade do Bode.

Ao considerar o entendimento de Maciel (2012) quando afirma que a cultura é capaz de redimensionar o desenvolvimento, ao envolver dimensões que vão além da questão econômica, como a religião, cultura, política, saúde, atitudes, lazer e educação. É que visualizamos os recursos culturais locais como colaboradores da construção do desenvolvimento local por meio da formação do capital social.

Sobretudo, quando consideramos os representantes dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina, agentes sociais³⁰, ou seja, pessoas que atuam nas manifestações culturais que intermediam as informações adquiridas nos setores hegemônicos, decodificam as mensagens recebidas e as repassam a sua comunidade em uma linguagem compreensível.

Assim, entendemos esse processo como folkcomunicação, o meio pelo qual os grupos populares buscam acessar os conteúdos das mensagens publicadas, para facilitar a apropriação do capital cultural exigido pela sociedade. Desta forma, reconhecendo a importância das manifestações culturais populares no processo de transformação social de suas comunidades é que indagamos se as atividades desenvolvidas pelos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina contribuem para a construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode?

Para tanto, este estudo tem como objetivo relacionar as atividades dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina com a construção do desenvolvimento local. Entendendo que grande parte das pessoas envolvidas no folguedo³¹ não apenas brincam de maracatu, elas vivem e reproduzem a cultura de seus antepassados. Esse modo de vida característicos dos brincantes de maracatu nação envolvem folguedo, festas, fé e religião.

Assim, compreendemos que no contexto estudado o modo de vida é considerado popular fato que possui nas afirmações de Canclini (1983) o esclarecimento de que as culturas populares são definidas como um produto das interações e relações sociais, por que toda produção cultural surge a partir das condições materiais da vida. Neste contexto, a

³⁰“Agentes Sociais” interpreta-se líder de opinião. Beltrão (2001) aborda a importância do líder de opinião nas mudanças sociais. Maciel (2012) indica aos agentes sociais o papel de gerar as mudanças sociais.

³¹ Folguedo é a dança, a festa e o cortejo no período de carnaval.

apropriação desigual do capital cultural faz o modo de vida das classes populares entrar em conflito com as interações dos setores hegemônicos.

Por esta razão, propomos relacionar as manifestações culturais populares com a construção do desenvolvimento local, compreendendo a necessidade de formar uma consciência voltada para a articulação de esforços que valorizem os contextos locais e crie um movimento capaz de promover uma melhor condição de vida aos moradores de uma comunidade.

Desta forma apresentamos esta pesquisa como um estudo baseado na perspectiva antropológica com abordagem comunicacional, tipo de pesquisa que tem como costume metodológico o uso da etnografia. Quanto a isso: vale salientar, “se você quer compreender o que é a ciência, [...] você deve ver o que os praticantes da ciência fazem”. Para tanto, em pesquisas antropológicas sociais os pesquisadores fazem etnografia, o que significa ir olhar de perto, ir buscar as respostas com os envolvidos no estudo. Constatação que indicou à melhor maneira de realizar esta pesquisa (GEERTZ, 2008 p.04 e 07).

Deste modo, esta pesquisa combina métodos de coleta de dados como: dados bibliográficos o qual fornece os conhecimentos teórico-empíricos, obtidos por meio de livros, publicações periódicas, documentos eletrônicos e impressos diversos. Unindo-se ao método etnográfico por meio dos instrumentos de observação, diário de campo e entrevistas semiestruturadas.

No que tange a coleta de dados através das entrevistas, salientamos que os participantes deste estudo possuem relação direta com as duas nações de maracatus e com a Comunidade do Bode. São eles: Tenily Sales - Representando as Nações de Maracatus neste estudo; - Oswaldo Silva - Pesquisador do Bairro do Pina, representando a Comunidade do Bode; e 04 (quatro) Brincantes/percussionistas os quais optamos em enumerar 1, 2,3 e 4.

Para o tratamento dos dados optamos pela análise de conteúdo identificando as seguintes categorias: 1. Apropriações do global/local e local/global; 2. Mobilização e Articulação Sociocultural; 3. Sentimento de Pertença; 4. Participação e Interação Social. As categorias de análise apresentadas são subsídio para a elaboração deste artigo.

O maracatu nação e a apropriação do global pelo local e do local pelo global

O maracatu nação pode ser considerado a manifestação cultural mais africana das tradições populares. Apesar de Benjamin (1989) esclarecer que no continente africano não existe nada parecido com os nossos maracatus. O maracatu nação tem sua origem no período colonial, a partir das festividades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Estado

de Pernambuco, onde celebravam as coroações dos reis negros das nações formadas no Brasil. As nações de maracatus possuem ligações com as religiões de matrizes africanas e alternam seus tambores entre o sagrado (o terreiro) e o profano (o carnaval).

Neste sentido é importante salientar a resistência dos maracatus de nação para sobreviverem em um cenário de embate cultural que hostilizavam as culturas afrodescendentes e que conseqüentemente levou a decadência várias nações de maracatu na década de 1960 quando Real (1990) expressou a preocupação sobre o desaparecimento dessas nações no cenário pernambucano.

O triste fim das nações de maracatus profetizado por Real (1990) no final da década de 1960 não aconteceu, às nações ainda existem e resiste a ponto de se tornarem símbolo e atração principal da abertura oficial do carnaval do Recife. Porém, é relevante considerar a sucessão de fatos responsáveis por essa ascensão, que vai desde a perseverança dos dirigentes das nações, a eventos como a criação da Noite dos Tambores Silenciosos e o Movimento Mangue Beat.

A Noite dos Tambores Silenciosos é um evento que acontece a meia noite da segunda-feira de carnaval, as nações de maracatus, se reúnem no pátio do terço em Recife, para reverenciar seus ancestrais mortos. Evento idealizado pelo Jornalista Paulo Viana, na década de 1960, ao longo dos anos adquiriu forte expressão religiosa a ponto de tornar-se presença obrigatória de todas as nações de maracatus (GUILLEN; LIMA, 2006).

Já o Movimento Mangue Beat é considerado um marco de fortalecimento da cultura pernambucana, iniciado nos anos de 1990 na cidade do Recife, pelo músico Chico Science e a Banda Nação Zumbi. “O Movimento Mangue abrangeu mais do que música. Foi uma espécie de renascimento para a cultura pernambucana”, sobretudo para o maracatu, uma vez que a banda de Chico Science, no lugar da tradicional bateria das bandas de rock, utilizava os tambores dos maracatus, para juntar rock, hip hop, funk e música eletrônica (TELES, 2003 p. 55).

O Movimento Mangue foi capaz de romper o isolamento social das nações de maracatus, fenômeno apontado por Melo (2008 p.41) quando menciona os efeitos dos signos da globalização sobre as culturas populares que circulam em escala global, indicando que “padrões culturais que pareciam sepultados na memória nacional, regional ou local ressuscitam profusamente, facilitando a interação entre gerações diferentes, eles permitem o resgate de celebrações, ritos ou festas aparentemente condenados ao esquecimento”.

Quando os símbolos pernambucanos circularam no espaço global, chamou atenção da população do sul do país, fato observado a partir do interesse de uma população de fora do

Estado em participar do maracatu no período carnavalesco. Visualizam-se brincantes de São Paulo, Santa Catarina, Rio de Janeiro e até do exterior.

A valorização do maracatu nação por pessoas de fora do Recife pode ter contribuído para direcionar o olhar da mídia e da elite local sobre as referidas manifestações culturais. É o que Melo (2008 p.57) chama do “complexo do colonizador, que induz as elites brasileiras, a menospreza as singularidades nativas, geralmente costuma ser ultrapassado quando ícones intelectuais, que nos visitam, enaltecem fenômenos culturais aqui enraizados”. Apesar de Melo (2008) falar no sentido nacional em relação ao exterior, podemos observar o mesmo fenômeno em níveis regionais, em relação às demais localidades do Brasil.

É nesse sentido que (ORTIZ, 2007 p. 181) afirma que:

O local não está necessariamente em contradição com o global, pelo contrário, encontram-se interligados, no entanto é tempo de entender que a globalização se realiza através da diferenciação (ORTIZ, 2007 p. 181).

Fato evidenciado nas nações de maracatus abordadas neste estudo, assim como relata Tenily Sales.

O Porto Rico, ele sempre foi esse maracatu que já desfilou em vários carnavais, vai fazer 100 anos, recentemente gravamos uma participação no DVD de Claudia Leitte³² e o Mestre Chacon vive dando palestra em universidades. Então ele (o Maracatu Nação Porto Rico) tem muita gente de fora da comunidade e muita gente de fora de Recife, de fora de Pernambuco. Vem muita gente de São Paulo, de Santa Catarina, do Paraná. Então ele é um Maracatu que não só tem pessoas daqui da comunidade, tanto as pessoas que saem batucando, quanto as que compõem loa, ajudam a fazer fantasia e saem desfilando. Ele aonde você chegar no Brasil e dizer: - “Porto Rico”, todo mundo já conhece já tem essa identificação forte (TENILY SALES, 2013, EM ENTREVISTA).

A cantora Claudia Leitte levou ao palco de um show em Pernambuco, a Nação do Maracatu Porto Rico com alguns integrantes convidados da Nação Encanto do Pina para fazer a percussão de uma música em inglês, inclusa no repertório do DVD da cantora. A produção do evento se apropriou da cultura local, ao mesmo tempo em que o maracatu se apropriou da oportunidade de participar de um DVD que provavelmente rodará o mundo.

O fenômeno é mútuo, visualiza-se uma tendência entre os membros das manifestações da cultura popular, eles não são ingênuos a ponto de deixar apropriarem-se, eles analisam e medem até que ponto essa apropriação vai os beneficiar. Contudo, vale lembrar que a

³² “Claudia Leitte é uma cantora de sucesso, considerada uma referência de inovação no mercado da música e publicidade no Brasil. A artista iniciou sua carreira em 2003 como vocalista de uma banda local na Bahia, no nordeste do Brasil, onde o Carnaval toma conta das ruas, embalando mais de 3 milhões de pessoas a cada ano no ritmo Axé”. Disponível em: <<http://www.claudialeitte.com/biografia/index.html>> acesso em 05 abr 2014.

apresentação do maracatu aconteceu de forma descontextualizada, unindo-se a elementos de outras culturas, fato que não desabona seus membros, mas reforça a imposição às culturas populares de adaptar seus contextos e elementos para serem aceitos.

Nesta perspectiva, Canclini (2008 p.31) faz referência às palavras de Ulrich Beck³³ apontando que “a globalização nos coloca ante o desafio de configurar uma ‘segunda modernidade’, mais reflexiva, que não imponha sua racionalidade secularizante e, sim que aceite pluralmente tradições diversas”. E é pela aceitação de suas tradições que o mestre do Maracatu Nação Porto Rico, Chacon Viana e a Mestra do Maracatu Nação Encanto do Pina, Joana Darc apoiam a criação de novos grupos de maracatus e fornecem conteúdo cultural à diversos grupos espalhados no Brasil.

Desta forma, as duas nações vem contribuindo para a formação de grupos de maracatus como o Quilôa de Santos-SP; Morro do Ouro de Joinville-SC e Palmeira Imperial de Paraty-RJ, grupos que procuram as nações de maracatus da cidade do Recife para aprender sobre a cultura do maracatu, os toques dobrados e seus fundamentos. Visualizamos assim, um intercâmbio de costumes e comportamentos, uma vez que esses grupos adentram a Comunidade do Bode em busca de aprendizagem e acabam proporcionando a visibilidade da comunidade confirmando a importância do local, frente às tradições da cultura afro-brasileira.

Assim, no fluxo inverso fora da comunidade, os mestres das duas nações vêm ministrando oficinas de construção de instrumentos, percussão e palestras para interessados em formar grupos de maracatus, além de serem convidados a palestrar em universidades e manter presença em eventos como o Festival Percussivo³⁴ em São José do Rio Preto- SP e na Virada Cultural da cidade de Santos-SP.

Diante das ações desenvolvidas pelas referidas nações, o Brincante -1 de (29 anos) afirma que as Nações dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina, mostram a força de seus terreiros e da comunidade, quando sabiamente expandem sua cultura e comercializam seus conhecimentos, em forma de oficinas, cursos e palestras, a fim de valorizar a cultura e conseguir manterem-se atuantes, livres da dependência governamental. “Ações lideradas pelo Mestre Chacon Viana e pela Mestra Joana Darc, que recebem pessoas e grupos de todo Brasil de forma acolhedora”.

³³Ulrich Beck - Sociólogo alemão escreve sobre os temas: globalização, individualização, modernização, problemas ambientais, sociedade do risco, transformações no mundo do trabalho e desigualdades sociais. Ver mais em: <<http://www.ulrichbeck.net-build.net/>>

³⁴Festival Percussivo - Evento que reuni na cidade de Rio Preto- SP uma variedade de manifestações culturais populares durante cinco dias de apresentações.

Sobre as ações desenvolvidas pelos mestres dos maracatus é importante lembrar Hall (2003) quando aborda que em muitos casos quando a cultura popular transforma seus elementos em produto cultural para se inserirem no mercado, passam a ser criticada por conservadores culturais que consideram o consumo dessas tradições algo incoerente, como se a cultura popular perdesse sua autenticidade.

Entretanto sobre este aspecto, os membros das referidas nações apoiam as ações adotadas pelas lideranças. Assim, a Brincante -2 de (37 anos) acredita que o surgimento de novos grupos de maracatus deve existir, contudo, as pessoas “precisam conhecer o candomblé, sua história, e fundamentos para descobrirem os valores dos instrumentos, das loas, da corte, das bonecas, do que é a comunidade e o cotidiano desse povo”.

Nesta mesma perspectiva o Brincante – 3 de (21 anos) afirma que as nações de maracatus, só são valorizadas em Pernambuco após a quebra do preconceito, fato proporcionado pela criação de novos grupos de maracatus e pelas articulações das nações existentes no Estado. Assim, torna possível misturar ícones, símbolos e assimilar novos elementos a sua cultura a partir da expansão da cultura do maracatu para brancos e negros, tanto nas periferias quanto nos bairros de classe média em vários locais do Brasil.

Essa expansão se faz por meio de encontros e oficinas ministradas em visitas aos grupos de maracatus no sul do país. Apresentamos a seguir o material de divulgação dessas atividades.

Imagem: 08 e 09. Panfleto de divulgação de oficinas de maracatus realizadas pelas Nações Porto Rico e Encanto do Pina na cidade de Santos-SP e na cidade de Paraty-RJ.



Fonte: Maracatu Nação Porto Rico e Maracatu Nação Encanto do Pina.

Essa atuação transforma a cultura em um produto, o qual poderá ser obtido por pessoas de diferentes classes sociais e em diferentes contextos culturais, reforçando que a origem não define a característica do que é popular.

Diante dessa ótica Canclini, (1987 p.10 apud ESCOSTEGUY, 2001 p.123) observa que “o popular não aparece como o oposto ao massivo, mas como um modo de atuar nele”. Buscar um modo de atuação frente aos desafios enfrentados pelas nações de maracatus é o que os membros dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina tem feito, ampliando sua rede de relações, compreendem que, ou busca a autonomia de sua cultura, ou aguarda passivamente a falência de suas tradições frente as adversidades sociais apresentadas.

Ao visualizarmos essas atividades no campo empírico, o que identificamos é a luta das classes oprimidas para transformar a cultura em espaço de construção da autoafirmação, da sustentabilidade econômica e do fortalecimento da sua identidade cultural.

Mobilização e articulação sociocultural

Na busca de manterem-se atuantes, não só no carnaval, mas durante o ano todo, os membros dos dois maracatus se unem e utilizam os elementos presentes na cultura afro-brasileira para articular grupos culturais que atendam as demandas mercadológicas e sociais. Para tanto, Tenily Sales afirma: _ “o Maracatu termina sendo muito pequeno para as ideias da gente, tem muita coisa não cabe pra tudo que se quer fazer”.

De posse dos elementos presentes na cultura de seus antepassados os membros das Nações dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina protagonizam novos grupos culturais, são eles: Mazuca da Quixaba; Maracatu Baque Mulher; Maracatu de Corte Mirim; Grupo Encantinho e o Afoxé Axé Ilê. Assim, os membros das referidas manifestações culturais colocam a disposição seu acervo cultural, de acordo com as demandas da cultura de massa.

Sobre a formação dos novos grupos é importante detalhar que: As lideranças dos maracatus aproveitam a ligação familiar entre os grupos e dão origem ao grupo Mazuca da Quixaba, um grupo de coco que une a tradição religiosa da jurema³⁵ com a musicalidade do samba de coco. O grupo foi criado com o intuito de buscar a história dos velhos mestres da jurema, misturando tradições religiosas ao ritmo do coco. Vale dizer, que o samba de coco é

³⁵Jurema sagrada é uma religião indígena, que recebe influencia de elementos dos cultos cristãos e afro-brasileiros. “A jurema é uma árvore da caatinga e do agreste que tem sua casca utilizada para a fabricação de uma bebida mágica que concede força, sabedoria e contato com seres do mundo espiritual. É dessa forma que o uso da árvore desencadeia a experiência religiosa com mesmo nome”. Disponível em: <<http://www.brasile scola.com/religiao/jurema-sagrada.htm>> acesso em 21 abr 2014.

uma dança que possui influência africana dos quilombos, originada a partir da lida diária da quebra do coco no sertão pernambucano.

Já as mulheres presentes nos dois maracatus dão origem ao Maracatu Baque Mulher, grupo aberto a qualquer mulher que queira participar, para isso oferecem oficinas e ensaios na Comunidade do Bode, também desfilam no carnaval do Recife, mas sem nenhum compromisso com a passarela³⁶. Outra relevância do grupo é a questão da orientação feminina, do direito das mulheres, do cuidado com a prevenção de doenças e esclarecimentos sobre gravidez indesejada na adolescência.

Os ensaios do Baque Mulher servem de espaço de diálogo sobre essas questões, uma vez que, de forma suave o grupo se veste de rosa e nas batidas de seus tambores afirmam a sociedade a força feminina. É nessa perspectiva, que Melo (2008) aponta um fenômeno comunicacional que ocorrem nas culturas populares, quando as mensagens circulam nos grupos familiares e nas vizinhanças que acabam assimilando e incorporando os conteúdos das mensagens no cotidiano das comunidades periféricas.

Neste mesmo sentido, algumas crianças da Comunidade do Bode se reúne no Encantinho, grupo criado no terreiro do Maracatu Encanto do Pina. Vale lembrar que, a religiosidade move e ampara essas manifestações culturais, assim, o terreiro do Encanto do Pina pertencente a Mamãe Oxum³⁷, atraem um grande número de crianças para essas atividades e devido à proximidade dos terreiros o grupo também agrega as crianças do Maracatu Porto Rico.

Neste sentido, é importante ressaltar que a Nação do Maracatu Porto Rico, a partir das iniciativas da Rainha Elda Viana, formou a Corte do Maracatu Porto Rico Mirim que participa dos Tambores Silenciosos Mirim à tarde no Pátio do Terço em Recife, no mesmo dia da oficial Noite dos Tambores Silenciosos.

Na mesma perspectiva, buscando oferecer atividades socioculturais na comunidade, é que a Mestreira Joana Darc, articula o grupo Afoxé Axé Ilê formado só por adolescentes da comunidade e dos maracatus. O grupo possui um repertório diversificado e toca de tudo, adaptam seus elementos para atender as festividades locais se transformam de acordo com as demandas situacionais. No carnaval tocam afoxé, no São João tocam coco e forró.

É importante salientar que a mobilização de atividades culturais na comunidade, faz com que as crianças deixem de estar na rua, acontece um movimento de ter para onde ir numa

³⁶O grupo não participa do desfile oficial dos maracatus no Carnaval do Recife. Apenas participam dos desfiles, em competição nas passarelas do Recife Nações de Maracatus autênticas.

³⁷“Oxu é o amor, a grandeza espiritual e material, Mãe da criação, yabá (mãe e rainha) da feminilidade”. Disponível em: <palaciomamaeoxu.com.br/conteudo.php?pagina=Empresa1&id=31> acesso em 21 abr 2014.

comunidade que não possui alternativas de entretenimento, sobretudo pela carência da população.

Sobre essa mobilização o Brincante – 4 de (25 anos), diz que maracatu é uma brincadeira séria que proporciona aprendizagem, assim se vê um ser humano melhor a cada dia, além de poder se aperfeiçoar como músico. Nessa perspectiva, reforça que a relação das manifestações culturais com a Comunidade do Bode, se baseia no comprometimento que a todo o momento tenta resgatar os jovens das drogas, e ao mesmo tempo impedir que outras crianças da comunidade sigam por este caminho.

Assim, diante das estratégias adotadas pelos mestres das duas nações, os visualizamos neste estudo, enquanto agentes sociais que flexibilizam e adaptam seu cotidiano, possibilitando a circulação da comunicação entre as pessoas ligadas aos grupos culturais.

Identificamos este processo como folkcomunicação à comunicação exercida nas manifestações das culturas populares, a qual possibilita sua expansão e sociabilidade, convivendo com outros processos comunicacionais, se alteram quando recebem influências da comunicação de massa e se modificam quando utilizadas como produto cultural (HOHLFELDT, 2003).

Vale ressaltar que o termo folkcomunicação, surge no final da década de 1960, a partir dos estudos do jornalista Luiz Beltrão. Ao longo dos anos, a partir de uma série de estudos formulados sobre o termo, a folkcomunicação passa ser intitulada como a primeira teoria brasileira da comunicação.

Para tanto, a teoria se baseia que “as classes populares têm assim meios próprios de expressão e somente através deles é que se podem entender e fazer-se entender”, neste sentido as manifestações culturais populares tornam-se um meio próprio para a disseminação de informações, em uma linguagem simples ao entendimento de seus membros (BELTRÃO, 1971 p.47).

Nessa perspectiva, visualizamos alguns membros dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina enquanto a audiência folk³⁸ descrita por Beltrão (1980), especificamente como grupos urbanos marginalizados, os quais o autor define as pessoas que residem em periferias, favelas ou morros, cujas residências não possuem planejamento arquitetônico e suas casas são

³⁸A audiência folk é formada por grupos marginalizados da sociedade, sendo eles: Os grupos rurais marginalizados, os grupos urbanos marginalizados e os grupos culturalmente marginalizados. Porém há diversas conotações para a expressão marginal, por isso é importante definirmos como marginal: “um indivíduo à margem de duas culturas e de duas sociedades que nunca se interpenetraram e fundiram totalmente” (BELTRÃO, 1980 p. 39).

consideradas moradias populares. O baixo poder aquisitivo é outro fator que caracteriza esse grupo, pessoas de baixa renda que adquirem baixos salários em subempregos.

Beltrão (1980) reforça que o tipo de habitação e a localização das moradias populares expõe essa população a doenças e incapacidades físicas e os empregos destinados a essa parcela da sociedade dificultam sua integração e ascensão social.

Deste modo, cada vez mais cedo essa população começa a buscar trabalho e deixar os estudos para segundo plano, fadando-as a uma apropriação desigual do capital cultural da nossa sociedade, fato que as impede de decodificar eficientemente as mensagens veiculadas nos meios de comunicação, a ponto de poder utiliza-las como instrumento de negociação com os setores hegemônicos.

Nessa perspectiva, Bourdieu (2008) lembra que os bens culturais presentes na sociedade não pertencem realmente a todos, ainda que ilusoriamente sejam oferecidos. Os bens culturais pertencem aqueles que possuem meios de apropriar-se dele.

Para Bourdieu (2008 p.10) “o espectador desprovido do código específico sente-se submerso, ‘afogado’, diante do que lhe parece ser um caos de sons e de ritmos, de cores e de linhas, sem tom nem som”. Ou seja, só quem possui os códigos necessários consegue formar um treinamento intelectual para decifrar e compreender as mensagens, os textos científicos, as obras musicais entre outros recursos que possibilitem a apropriação do capital cultural.

Entretanto, ao considerarmos o contexto descrito por Beltrão (1980) é relevante ponderar sobre as mudanças sociais ocorridas no Brasil desde o governo Lula (2003-2010) e prosseguida no governo Dilma (2011- atualidade) mudanças que incluíram esses grupos em uma articulação para reorganização econômica do país, parte integrante do projeto nacional de desenvolvimento.

Sobre isto, Pochmann (2011) ressalta que essa articulação visa contribuir para os avanços das políticas redistributivas do país, iniciado a partir de programas sociais como o Programa de Aceleração do Crescimento - PAC que estrutura o Programa Nacional de Habitação Popular - Minha Casa, Minha Vida. Outra questão mencionada é à expansão do emprego formal e a elevação do poder aquisitivo das camadas populares através da abertura do crédito bancário e da elevação do salário mínimo, entre outros avanços advindos de programas como Bolsa Família³⁹, o Pronatec - Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego e o Prouni - Programa Universidade para Todos.

³⁹O Programa Bolsa Família integra o Plano Brasil Sem Miséria, que tem como foco de atuação os 16 milhões de brasileiros com renda familiar per capita inferior a R\$ 70 mensais, a ação baseia-se na garantia de renda, inclusão produtiva e no acesso aos serviços públicos. Mais detalhes em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>>.

É evidente que as mudanças sociais ocorridas no Brasil ao longo da última década, não foram suficientes para sanar os problemas sociais das classes populares, contudo, não se pode negar que muitos dos populares incluídos na audiência folk, buscaram se inserir nos espaços educacionais para se apropriar do capital cultural presente na sociedade.

Todavia, existe uma população que apesar de disporem das mesmas oportunidades, optam por caminhos inversos, geram investidas contra populares que desarticulam os esforços coletivos para inseri-los na sociedade. Passam então, a lançar-se no mundo degradante do álcool, das drogas ilícitas ou simplesmente engrossam as estatísticas nacionais da geração dos que nem estudam e nem trabalham.

Nestes contextos, Leal (2013) relata que mesmo com a expansão de alternativas educacionais e com o aumento da oferta de emprego nos últimos anos no Brasil, uma população absoluta de 9,6 milhões⁴⁰ de jovens não frequentam os espaços educacionais e nem estão inseridos no mercado de trabalho. Desta população, o grupo mais preocupante são os jovens que abandonaram os estudos sem se quer concluir o ensino fundamental, tendo o Nordeste do Brasil os índices mais preocupantes, só na Região Metropolitana do Recife, 31,8% dos jovens entre 18 a 24 anos não exercem nenhuma atividade que contribua para o desenvolvimento da sociedade.

São nos bairros pobres da cidade do Recife que encontramos grande parte desses jovens, periferias como a Comunidade do Bode, assim como relata os representantes das nações de maracatus, quando mencionam que a todo o momento é trabalhando para tirar os jovens das drogas é incentivando a buscarem uma profissão, e quando conseguem direcionar um é como se tivesse conseguido dez.

Assim, observamos nas manifestações culturais participantes deste estudo, quando transmitem mensagens como o perigo do uso das drogas, gravidez na adolescência ou a necessidade de buscar um futuro melhor através da educação, essa mediação da comunicação não se dá exclusivamente pelo fato dessa audiência folk, não entender as mensagens veiculadas na mídia, ou pela falta de acesso a literatura de fácil compreensão. Mas porque, quando essas mensagens são transmitidas de forma séria e impositiva, não despertam o interesse dos jovens da comunidade que simplesmente passam a ignorá-las.

Neste sentido, visualizamos que quando essas mensagens são transmitidas de maneira simples articuladas com a musicalidade e a motivação em participar de um grupo cultural,

⁴⁰Indicadores Sociais 2013 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com dados de 2012.

tendem a promover a autoestima e autoconfiança em seus participantes. Assim, o processo de absorção e aceitação possuem maiores chances de acontecer. Nos encontros, ensaios e apresentações aproveita-se o momento para intermediar e expandir as mensagens adquiridas nos setores hegemônicos e nos meios de comunicação de massa. No processo de mediação das mensagens publicadas é acrescido o tom de convencimento para que se lutem e busquem o acesso aos bens da sociedade.

Para tanto, se faz necessário pensar a folkcomunicação como parte integrante do processo de apropriação do capital cultural, cujo propósito da estratégia comunicacional é decifrar os códigos das mensagens para aqueles que não dispõem da posse deles. E para, além disso, na folkcomunicação o mediador se posiciona enquanto liderança capaz de instrumentalizar os sujeitos para que eles se reconheçam como parte integrante do processo de mudança.

Baseado nessa perspectiva é importante lembrar que o termo capital cultural é uma denominação dada por Bourdieu (2008) ao fazer analogia do termo capital (poder) com o termo cultura (modo de vida que abrange os gostos, atividades e conhecimentos culturais) para o autor o capital cultural é um recurso de poder que somados aos capitais: econômico, social (os contatos) e simbólico (o prestígio) possibilita a quem os possui o poder de inserir-se na sociedade.

Entretanto, a partir das análises de Bourdieu (2008) fica claro que os próprios aparelhos culturais que disseminam o capital cultural como, por exemplo, as escolas destinam seus conteúdos a pessoas que possuem um capital cultural prévio herdado no convívio familiar. Assim, também acontece com os conteúdos publicados nos meios de comunicação de massa, que destinam suas mensagens a pessoas que possuem instrução para o entendimento, ou seja, o acúmulo de capital cultural, o herdado no seio familiar e o adquirido nas instituições de ensino.

Desta forma, ao articular as observações de Bourdieu (2008) e Beltrão (1980), ensaio a união das concepções dos dois autores, para emergir o conceito da folkcomunicação dentro do contexto de apropriação dos capitais presentes na sociedade. Levando em consideração o contexto estudado nesta pesquisa e a relação das manifestações culturais abordadas neste estudo com a comunidade que os abrigam.

Em decorrência disto propomos entender a folkcomunicação como um processo de comunicação exercido por pessoas que possuem algum grau de consciência dos desnivelamentos culturais presentes na sociedade, e a partir dessa consciência se opõe a cultura dominante quando valoriza e utiliza as características da cultura dominada para mediar

às mensagens a quem não possui o capital cultural necessário para se apropriar dos conteúdos publicados.

Neste sentido, a folkcomunicação objetiva facilitar a apropriação do capital cultural presente na sociedade e conseqüentemente estimular a busca aos capitais sociais, econômicos e simbólicos. A partir da busca pela apropriação dos capitais presentes na sociedade, se estimula o processo de melhoria na condição de vida da população de um local. Desta forma, consideramos a folkcomunicação enquanto estratégia comunicacional capaz de unir-se a outros recursos locais e estimular a construção do desenvolvimento local.

A Comunidade do Bode e o sentimento de pertença

A minha Nação é Nagô! O Bode é a minha favela! Comumente é possível ouvir expressões assim entre os membros dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina. Existe um contexto histórico social que impregnam essas expressões de sentidos, assim afirma Freitas, (2008 p.43) que “a consciência do passado é imprescindível para o amor ao lugar”.

É neste sentido, que Elias (2000) aborda a necessidade de conhecer a estrutura dos processos históricos para entender a realidade presente. Para tanto, vale dizer que, de acordo com Silva (2008), a Comunidade do Bode é resultado da resistência de uma população de pescadores afrodescendentes, que contribuíram na luta para expulsão dos holandeses em 1654 no Estado de Pernambuco.

Silva (2008) relata que essa população retirava do mar o sustento e aterrava a maré para fazer seus lares. Com o crescimento da cidade do Recife o progresso impôs passagem e o chão construído com aterro passou a ser incluso nos caminhos das obras viárias para ligar o bairro de Boa Viagem, ao centro do Recife. O bairro de Boa viagem, vizinho ao bairro do Pina, apresenta maior desenvolvimento e muitas obras viárias efetuadas na localidade aconteceram por influência deste bairro. Entretanto, aquele chão no meio do caminho do progresso foi feito pelos antepassados daquela população, e a maré era sua fonte de sustento.

Frente às ameaças do progresso a população se organizou, criaram a União dos Moradores do Pina e passaram a lutar pela posse da terra. A década de 1980 é um marco da forte luta dos movimentos sociais na comunidade que germinaram projetos para o desenvolvimento da infraestrutura local, como o Projeto Pina e o Grac – Grupo de Ativação Cultural.

O Projeto Pina melhorou a infraestrutura da Comunidade do Bode, ruas e vielas foram pavimentadas, escolas e creches foram construídas a partir dos esforços locais. Já o GRAC- Grupo de Ativação Cultural, formado por jovens da comunidade inseridos na União dos

Moradores, se articularam e buscaram promover a cultura afro-brasileira na comunidade a partir da construção da identidade da cultura local. O grupo aspirava por valorizar as manifestações culturais locais, como os Banhista do Pina, o Tubarão do Pina, o Urso Polar do Pina, o Urso Preto do Pina, o Maracatu Porto Rico e o Maracatu Encanto do Pina (SILVA 2008).

Desta forma, a luta pela posse da terra e a resistência pela manutenção da cultura na Comunidade do Bode, criou um sentimento de amor ao local e de orgulho das origens africanas, até porque a luta de seus antepassados não seria em vão. É nessa perspectiva, que Freitas (2008) aponta que a existência de um sentimento de afetividade pela comunidade, gera um sentimento de pertença, fato que ampliam as possibilidades de criar ações que contribua para o desenvolvimento da comunidade.

Mesmo por que, de acordo com Oswaldo Silva o processo de segregação da Comunidade do Bode, iniciado desde o período colonial, está longe de terminar, a especulação imobiliária no bairro do Pina resultante da reestruturação do trânsito na localidade, da construção do shopping Rio Mar e do projeto Via Mangue valorizam os espaços e tenta desconstruir os esforços coletivos da comunidade. É nessa conjuntura que Oswaldo Silva afirma que:

A Via Mangue promete expulsar a comunidade do Bode, do bairro do Pina, à medida que já tirou a população da beira rio, hoje ela evoca um desenvolvimento, onde o Estado paga a infraestrutura para fazer uma via de penetração, para chegar no Shopping Center, esse é o processo. A Via Mangue enterrou o projeto do Parque dos Manguezais, romperam o mangue com uma Via de Circulação rápida, e as possibilidades de criação de caranguejos vão ser diminuídas ou até acabadas por conta dos ruídos, por conta do fluxo de carros, por conta do dióxido de carbono. Existe uma contradição de discurso. (OSWALDO SILVA, EM ENTREVISTA, 2014).

Diante da ameaça pela posse dos espaços é fato que a mobilização social registrada na Comunidade do Bode na década de 1980 esfriou, mas os Maracatus Nação Porto Rico e Encanto do Pina se mantiveram fortalecidos pela religiosidade que sedimenta e direcionam ações a favor do coletivo. Assim, reforça Oswaldo Silva;

Os terreiros de candomblé, eles mantiveram a cultura afrodescendente, mantiveram o gueto, a resistência, porque a relação de cumplicidade, a relação de paternidade, de matriarcado no candomblé é uma relação de responsabilização da comunidade de cuidar de seus filhos (OSWALDO SILVA, EM ENTREVISTA, 2014).

Baseadas nos fundamentos de resistência e cumplicidade é que as nações diariamente abrem as portas de seus terreiros para receber aqueles que os procuram, é um fluxo que não para, assim resume Tenyle Sales;

O ano todo é essa construção, o ano todo são oficinas de maracatu, oficinas de dança, oficinas para fazer instrumento, até porque a gente pega esse tempo que a criança não está na escola, não está em nenhum projeto, para tá dentro dessa construção de maracatu, porque a comunidade necessita disso. É um menino que a gente tenta alfabetizar, é um corre ali para tirar uma confusão é outro que vai para o hospital e a gente tem que visitar e vai, tem que dá um remédio. Aqui não para! É uma fralda, é uma assistência é uma conversa. – Paulinho que faz o figurino do Encanto do Pina, ele fala: Eu sou Babalorixá, sou psicólogo, sou médico, sou enfermeiro, por que realmente a gente não faz só o carnaval, a gente vive isso aqui o ano todo (TENILY SALES, 2013, EM ENTREVISTA).

É nesse contexto de construção, que as nações valorizam as potencialidades locais a ponto de gerar um sentimento de orgulho e autoafirmação em seus membros, sensibilizando a criação de uma consciência e compromisso com o lugar, entendendo que cada membro da comunidade é participante dessa construção. Assim, Freitas (2008 p.21) reforça que “o desenvolvimento não é um acontecimento, um fato ou um instante e sim um processo”.

Neste contexto apresentamos o termo desenvolvimento na perspectiva local, assim, é importante salientar que o desenvolvimento local surge como alternativa de resposta às consequências do contexto de reestruturação produtiva e da crise do padrão de desenvolvimento adotado pelo Estado Brasileiro. Pochmann (2004) explica que o padrão de desenvolvimento adotado pelo Brasil, inicialmente pautou-se em investimentos de recursos diretos, através de políticas públicas nas décadas de 1970 e 1980. Posteriormente o Estado ausenta-se do desafio de promover desenvolvimento, repassando- o para a lógica privada que por vários anos concebeu que crescimento econômico seria sinônimo de desenvolvimento.

Assim, baseado nos resultados da lógica privada de desenvolvimento Ávilla et al. (2001) evidencia que o crescimento econômico, por si só, não resulta em desenvolvimento, o autor esclarece que no processo de desenvolvimento, cada um é responsável pelo seu progresso tornando-se protagonistas dos seus êxitos ou fracassos. Reforça ainda, que não se pode obter desenvolvimento sem que o homem seja visualizado sob a luz de seus valores e em sua integridade, como pessoa humana e parte integrante da construção do desenvolvimento de sua comunidade.

Desta forma, entendemos a crise do padrão de desenvolvimento como resultado da ineficácia da intervenção estatal. Sobre esta perspectiva, autores como Franco (2000) e Silveira (2001) observa que a referida crise surge como consequência da formulação de projetos gerados em gabinetes, longe da realidade do local onde serão executados e sem levar em conta as reais necessidades da população local.

Partindo desse entendimento, Silveira (2001 p.31) reforça que “as dinâmicas geradoras de desigualdade e exclusão não podem ser desconstruídas pelo alto, ou substituídas por outros

sistemas de fluxos apartados dos lugares”. Assim, o autor identifica que, o contexto de globalização e reestruturação produtiva que desvincula, fragmentam e excluem as classes populares, ao mesmo tempo estimula a possibilidade de criação e mobilização endógena.

Então, na busca de alternativas que respondam a crise do padrão de desenvolvimento Harvey (1993 p.273) indica a necessidade de retomarmos o slogan revolucionário dos anos de 1960 que diz “pense globalmente e aja localmente” é a oportunidade da tomada de iniciativas por meio da mobilização dos atores locais. Provocar a mudança, estruturar uma dinâmica de compromisso com o lugar no intuito de incluir a população local no acesso aos bens materiais e imateriais da sociedade.

Neste sentido, contribuindo para o processo de construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode é que anualmente o Maracatu Nação Porto Rico promovem a Noite do Dendê, um evento que conta com a participação de mais de 25 atrações culturais entre nações de maracatus, coco e afoxé, trata-se de uma noite toda dedicada à cultura popular, chegando a reunir mais de trezentos artistas locais prestigiando o evento.

A Noite do Dendê também é marcada pelas parcerias entre as Nações Porto Rico e Encanto do Pina e entre diversos grupos de fora do Estado que chegam a Comunidade do Bode, através de intercâmbios culturais. Esses grupos visam o aprendizado histórico e cultural das nações de maracatus de Pernambuco que aproveitam o evento para articular os conhecimentos e consolidar as relações de amizade.

Relações que se estende em futuras parcerias e ações de solidariedade, uma vez que alguns grupos como o Quiloa da cidade de Santos-SP, se dispõem em ajudar na construção dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina para desfilar no carnaval. Levando em consideração o fraco apoio do governo local para com as referidas manifestações culturais. Assim expressa Tenily Sales.

Muitos meninos que tem os grupos lá fora, muitos amigos do Quiloa, a galera de fora ajuda muito. – Olha! O que é que eu posso fazer? Olha! Manda pluma que é mais barato lá, manda cola quente, manda pena, manda lantejoula a gente pede. Mas a gente se vira demais vendendo, faz instrumento para vender, faz agbê para vender, faz alfaia, vai dando um jeito não deixa de brincar o carnaval, não vai deixar de fazer por que não tem essa ajuda (TENILY SALES, 2013, EM ENTREVISTA).

A parceria entre as manifestações culturais estimulam ações com capacidade de melhorar as atividades dos maracatus, o que significa atualizar os sentidos para a manutenção das manifestações culturais populares, como as nações de maracatu, o que reflete na valorização da comunidade local e se estendem a um fluxo de ações, capazes de promover atividades a favor do coletivo. É neste sentido que Franco (1998 apud SILVEIRA, 2001)

considera o local ponto propulsor para reconstituir direitos e relações, distanciando-se da noção de que só as atitudes globais seriam capazes de resolver os males geradores do subdesenvolvimento.

Sobre o desenvolvimento local, ainda é importante salientar que as discursões que tentam dar conta das noções que englobam o termo, geralmente, abrangem as dimensões econômicas, políticas e sociais. Contudo, é necessário levar em consideração o entendimento de Oliveira (2001, p.13) quando esclarece que “o desenvolvimento local é uma noção polissêmica, e necessariamente comporta tantas quantas sejam as dimensões em que se exerce a cidadania”.

Para tanto, Freitas (2008, p.27) endossa o esclarecimento de Oliveira (2001) quando afirma que “não pode haver um modelo único de desenvolvimento local em virtude da diversidade de contextos onde este é implantado. Trata-se de realidades das mais diversas, tanto em termos geográficos, como sociais ou culturais”. Assim, aproximando a teoria do desenvolvimento local, as manifestações culturais abordadas neste estudo e sua relação com a comunidade, é que visualizamos o conceito sob a dimensão do capital social.

Participação e Interação Social

Participar e interagir socialmente estimula a criação de um tipo de capital impalpável, porém muito valioso o que podemos chamar de capital social, que em poucas palavras significa dizer que *juntos somos mais fortes*⁴¹. Quanto mais fazemos parte de uma rede de interações, mais possuímos força, informação, autoconfiança e coragem para enfrentar os desafios da vida cotidiana. Assim, ao citar um antigo ditado, Gabeira (2012 p.1) reforça este entendimento quando diz que “quem tem amigos e parceiros nunca é pobre, sempre encontrará caminhos para realizar seus objetivos e atender as suas necessidades”.

É o que podemos constatar nas palavras da Brincante – 02 de (37 anos).

Cheguei à Nação do Maracatu Porto Rico em meados de 2005. Estava procurando algo mais profundo do que um simples batuque no Recife Antigo. Queria retomar minha vida religiosa através da verdadeira essência musical do candomblé, que é a nação do maracatu. Hoje, consigo-me ver melhor como ser humano, valorizando e me reconhecendo no meu lado pessoal e profissional, possibilitando a maior humanização na troca de experiências e conhecimentos (BRINCANTE – 02 DE 37 ANOS).

⁴¹ Frases escritas nos muros da Comunidade do Bode – Pina.

Diante do referido relato materializamos as afirmações de Franco (2012) quando diz que o capital social se constitui a partir de redes de interações entre pessoas que criam base de confiança. Para o autor, quando se aumenta o capital social aumenta a capacidade de desenvolvimento, uma vez que, os indivíduos estão mais conectados e possuem maior capacidade de aprender. Além de conservar o conhecimento nos amigos e parceiros do grupo, para poder acessá-lo sempre que for preciso. Assim o autor justifica, se seus amigos sabe você também sabe.

Sobre esta perspectiva, fica claro que a riqueza do capital social está nas relações sociais, às estruturas sociais são consideradas recursos que o indivíduo pode contar para se fortalecer, na busca de uma melhor condição de vida. Neste sentido, é importante salientar que o capital social é um processo presente em toda a sociedade, sendo que, nos grupos populares é possível visualizar uma rede de solidariedade, onde as pessoas exercitam à ajuda mútua por questões de sobrevivência (FRANCO, 2012).

Baseado nessa perspectiva Franco (2012) afirma que é possível identificar em vários setores da sociedade a presença do capital social por meio de redes de relações, as quais ampliam as oportunidades de se empregar, de empreender, de obter lazer, e de prosseguir na busca pela formação através da educação. Não é diferente nas nações de maracatus abordadas neste estudo, assim o Brincante – 03 de (21 anos), endossa essa perspectiva quando relata que “muitas coisas hoje sou por conta da Nação Porto Rico, fui músico do exército por conta da vivência da música na Nação Porto Rico. Sinto-me muito feliz por poder estar ali tocando coisas que eu nunca pensei que iria tocar”.

Diante disso, Bourdieu (1998) entende o capital social como uma estratégia de inserção social, uma forma de possibilitar o acesso aos bens tangíveis e intangíveis da sociedade, uma vez que, a partir da interação social e participação em grupos é possível fortalecer o indivíduo em suas ações. Assim, entendemos que o indivíduo engajado, possui maiores oportunidades e estímulo para estudar, trabalhar, participar e zelar pelo espaço comum.

Desta forma é que visualizamos a construção do desenvolvimento local na Comunidade do Bode como resultado do capital social, sobretudo, quando direcionamos o olhar a uma visão multidimensional que abranja todo o processo de forma sistêmica. Assim, podemos tratar não apenas de desenvolvimento local, mas de desenvolvimento local sustentável (JARA, 1999).

Quando nos referimos ao desenvolvimento local sustentável reunimos ao processo, as dimensões sociais, culturais, políticas, econômicas e ambientais. Isso por que, cada dimensão

não pode ser isolada do processo de mudança. É nessa perspectiva que Jara (1999 p.4) afirma que “quando falamos da dimensão social, cultural e política do desenvolvimento local sustentável temos que falar de capital social”. Para o autor não existe sentido falar de desenvolvimento econômico ou de bem estar sem abordar os valores intangíveis da vida social.

São exatamente os valores intangíveis da vida social que as nações de maracatus abordadas nesse estudo oferecem aos seus participantes e a comunidade que os abrigam. Assim ressalta o Brincante – 04 de (25 anos).

Depois do envolvimento com as nações pude compreender e assimilar melhor a força e importância das comunidades na preservação e continuidade das manifestações de matrizes africanas no Brasil, e com isso hoje procuro transmitir esta visão em minhas oficinas e palestras no Estado de São Paulo, e também repassar o conteúdo aprendido aqui de forma autêntica sem muita estilização, musical, estética ou religiosa Hoje me sinto em casa, dentro do maracatu somos todos iguais, sem classes e isso é de grande valia e felicidade para mim, além de me sentir conectado aos meus ancestrais (BRINCANTE – 01 DE 29 ANOS).

A força da coletividade frente às adversidades sociais é o impulso que a comunidade necessita para construir ações a favor do desenvolvimento dos atores locais. Baseado nesses contextos é que Buarque (1999 p.10) expressa que “o desenvolvimento local requer sempre alguma forma de mobilização e iniciativas dos atores locais em torno de um projeto coletivo”. Ou seja, fora dessa estrutura é presumível que as mudanças sociais geradas nas esferas externas, não signifiquem a internalização no contexto local a ponto de proporcionar o acesso às oportunidades e conseqüentemente a melhoria da qualidade de vida da população.

Conclusão

Estruturar conclusões sobre a relação dos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina com a Comunidade do Bode é ponderar que essa relação se constitui em um espaço cobiçado pelos setores hegemônicos, que tentam desconstruir os esforços locais pela manutenção da posse da terra e pelo desenvolvimento social da comunidade.

Nesse contexto é necessário possuir sensibilidade para concluir que as referidas manifestações culturais, conscientes ou não, se utilizam de um processo comunicacional chamado de folkcomunicação, cuja capacidade é ampliar o fluxo de ações que favoreça o coletivo.

Como exemplo, destacamos as ações do grupo formado a partir das mulheres participantes dos Maracatus Porto Rico e Encanto do Pina, o Maracatu Baque Mulher, o

grupo possui capacidade de promover interação social e expandir a comunicação por meio de suas loas, as quais geralmente abordam assuntos a favor dos direitos das mulheres, como à luta contra a violência doméstica. A loa Maria da Penha é forte! Retrata muito bem esse processo quando diz que: _ “Maria da Penha é forte! É forte pra valer com sua força e coragem fez a verdade vencer [...] ter o direito a liberdade, ter o direito de viver, ter o direito de ter direito, ter direito de vencer!”.

A partir desse exemplo é possível explicar o conceito da folkcomunicação proposto neste estudo. Como um processo de comunicação exercido por pessoas que possuem algum grau de consciência dos desnivelamentos culturais presentes na sociedade, e a partir dessa consciência, se opõe a cultura dominante quando valoriza e utiliza as características da cultura dominada para mediar às mensagens a quem não possui o capital cultural necessário para se apropriar dos conteúdos publicados.

Isso porque neste exemplo, o grupo Baque Mulher identificou à realidade das mulheres que necessitam de um direcionamento para se posicionar frente aos desafios do cotidiano. Levando em consideração que muitas mulheres que sofrem violência doméstica, não sabem qual caminho seguir, por não possuírem os códigos necessários para entender o conteúdo da lei 11.340 conhecida como lei Maria da Penha. Lei que cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher.

A consciência de que muitas mulheres não possuem entendimento do conteúdo da lei, ou que simplesmente se sentem oprimidas e sozinhas para tomar uma atitude, faz com que o grupo valorize e se utilize das características do maracatu para mediar essas mensagens, cuja intenção é fazer com que essas mulheres se apropriem desse conhecimento.

De fato, o que os agentes sociais do grupo desejam expressar é que existem caminhos que lutam pelos direitos das mulheres e para, além disso, a intenção é despertar um sentimento de coragem e de busca por mudança de uma possível situação de violência doméstica. Assim acontece com outros temas de grande relevância social, como a gravidez na adolescência e o uso das drogas.

Outro ponto a ser considerado na relação dos maracatus com a comunidade é o respeito aos mais velhos e a valorização pelo saber do matriarcado e patriarcado das nações de maracatus. Assim, vale lembrar que, os ensinamentos aprendidos se expandem nas relações entre os membros das famílias e vizinhança. Observamos que tanto a Nação do Porto Rico quanto a Nação do Encanto do Pina conseguem gerar em um sentimento de autoafirmação e autoestima em seus membros, pelo fato de participar de um grupo resultante de um cultura secular.

Para tanto, no que tange a indagação que estimulou o desenvolvimento deste estudo: Se as atividades desenvolvidas pelos Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina contribuem para a construção do desenvolvimento da Comunidade do Bode? Conseguimos compreender que as atividades desenvolvidas pelas referidas nações, vão além da preparação para o carnaval. E quanto a isso é inevitável não lembrar umas das primeiras frases dita por Tenily Sales, em entrevista- “O carnaval passa e a fome fica!”.

Por esta razão, os maracatus abordados neste estudo a partir de suas atividades incentivam a busca pela educação e pela qualificação profissional. E intencionalmente buscam aproximações com outros grupos no intuito de fortalecer suas redes de relações e vislumbrar a estruturação do capital social para seus membros e para a comunidade. A mobilização de esforços visa possibilitar o acesso aos meios de produção e reconhecimento social.

Assim, em busca do reconhecimento social de ter seus discursos e opiniões levadas em consideração na sociedade é que os grupos populares se articulam, às vezes até institivamente para se incluírem nos espaços sociais. É nesta conjuntura que enfatizamos a importância da comunicação nos acessos aos capitais presentes na sociedade.

Contudo, em determinados casos a comunicação necessita se transformar, se viabilizar, se vestir de versos e prosas, se estampar nos objetos culturais, se expressar nos folhetins de cordéis, ou pulsar nas batidas percussivas das manifestações culturais populares. É diante dessa perspectiva que constatamos que as manifestações culturais abordadas neste estudo contribuem para a construção do desenvolvimento de sua comunidade. Entendendo o desenvolvimento como um processo articulado pelos atores sociais locais, cujo objetivo é alcançar os recursos econômicos, culturais e sociais visando à participação e legitimação na sociedade.

Assim, o resultado deste estudo busca contribuir para as futuras pesquisas acadêmicas, sobre a relação das manifestações culturais populares com suas comunidades. Sobretudo, no que tange os aspectos da comunicação, sugerimos o desenvolvimento de estudos que abordem a folkcomunicação enquanto estratégia de convencimento por uma atitude de mudança da condição social posta aos grupos populares. Diante disso, salientamos a importância da dimensão simbólica no embasamento dos estudos que tratem dessa relação sob a luz do desenvolvimento local sustentável.

REFERÊNCIAS

ÁVILLA ET AL. *Formação educacional em desenvolvimento local relato de estudo em grupo e análise de conceitos*. 2a edição. Campo Grande-MS: Editora: UCDB, 2001.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideias*. Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Comunicação e folclore*, São Paulo: Melhoramentos, 1971.

_____. *Folkcomunicação. A comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.

BENJAMIN, Roberto. *Folguedos e danças de Pernambuco*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1989. 134p. Coleção Recife, LV.

BOURDIEU, Pierre. O Capital Social: notas provisórias. In; NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afrânio. *Escritos de Educação*. p. 65-69. Petrópolis, 1998: Vozes.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

BUARQUE, Sérgio C. *Metodologia de planejamento do desenvolvimento local e municipal sustentável: material para orientação técnica e treinamento de multiplicadores e técnicos em planejamento local e municipal*. Brasília: MEPF, INCRA, IICA, jun. 1999. Disponível em: <<http://www.iica.org.br/Docs/Publicacoes/PublicacoesIICA/SergioBuarque.pdf>> acesso em: 5 dez. 2013.

CANCLINI, Néstor García. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. Ni Folklórico Ni Masivo ¿Qué es Lo Popular? *Revista Dia-logos de lá Comunicación*, 17, 1987, p-4-11.

ELIAS, Norbert. *Estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte, Ed. Autentica, 2001.

FRANCO, Augusto de. Capital social: a riqueza está nas relações. In *Capital Natural com Fernando Gabeira*. Band News em outubro de 2012. Disponível em: <<http://net-hcw.ning.com/>> acesso em 02 set 2014.

_____. Desenvolvimento local integrado e sustentável. Dez consensos. *Revista Proposta*, Rio de Janeiro, n. 78, p. 6-19, 1998.

_____. *Porque precisamos de desenvolvimento local sustentável*. Brasília: Instituto de Política Millenium, 2000.

FREITAS, César Gomes de. *Desenvolvimento Local e Sentimento de Pertença na Comunidade de Cruzeiro do Sul – Acre*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local). Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande - MS, 2008. 105p.

GABEIRA, Fernando. Capital social: a riqueza está nas relações. In *Capital Natural com Fernando Gabeira*. Band News em outubro de 2012. Disponível em: <<http://net-hcw.ning.com/>> acesso em 02 set 2014.

GEERTZ, Clifford, 1926- *A interpretação das culturas* / Clifford Geertz. - 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro:LTC, 2008. 323p

GUILLEN Isabel Cristina Martins. LIMA. Ivaldo Marciano de França. Os Maracatus-Nação do Recife e a Espetacularização da Cultura Popular (1960-1990). *Saeculum Revista de historia*. [14]; João Pessoa, jan./jun. 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1993.

HOHLFELDT, Antônio. Novas tendências nas pesquisas da folkcomunicação: pesquisas acadêmicas se aproximam dos Estudos Culturais. In: *PCLA* .vol 4, nº2, 2003. Disponível em:<<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista14/artigos%2014-1.html>>. acesso em 13 abr 2014.

JARA, Carlos Júlio. *Capital Social: Construindo redes de confiança e solidariedade*. IICA / Equador, 1999.

LEAL, Luciana Nunes. 1 em cada 5 jovens não estuda nem trabalha. *Estadão/São Paulo*, São Paulo, 30 nov. 2013. Disponível em: < <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,1-em-cada-5-jovens-nao-estuda-nem-trabalha,1102481,0.htm>> acesso 25/04/2014.

MACIEL, Betânia. Folkcomunicação e desenvolvimento local. In. *A Folkcomunicação no limiar do século XXI*. Editora da UFJF, Juiz de Fora, 2012.

MELO, José Marques de. *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. São Paulo, Paulus, 2008.

OLIVEIRA, Francisco de. *Aproximações ao enigma: o que quer dizer desenvolvimento local?* São Paulo, Pólis; Programa Gestão Pública e Cidadania/EAESP/FGV, 2001. 40p.

ORTIZ, Renato *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

POCHMANN, Márcio. Políticas sociais e padrão de mudanças no Brasil durante o governo Lula. *SER Social*, Brasília, v. 13, n. 28, p. 12-40, jan./jun. 2011.

_____. *Reestruturação produtiva: perspectivas de desenvolvimento local com inclusão social*. Petrópolis: Vozes, 2004.

REAL, Katarina. *O folclore no Carnaval do Recife*. 2 ed. Recife: Fundaj, Massangana, 1990.

SILVA, Oswaldo. Pereira. *Pina Povo Cultura e Memória*. Recife. Fundação de Cultura do Recife, 2008.

SILVEIRA, Caio M. Miradas, Métodos, Redes: o desenvolvimento local em curso. In.: SILVEIRA, C. M. e C. R. (Orgs) (Ed.). *Desenvolvimento local: dinâmicas e estratégias*. Rio de Janeiro: RITS, 2001. p. 31-42.

TELES, José. *O malungo Chico Science*. Recife: Bagaço, 2003.

APÊNDICE -A

Roteiro de entrevista semiestruturada ao pesquisador das histórias do Bairro do Pina

- 1- A partir das suas pesquisas sobre o bairro do Pina, me fale um pouco da comunidade do Bode sua visão:
- 2- E sobre as manifestações culturais afro-brasileiras lá presente:
- 3- Em sua opinião, esses grupos se diferenciam de outros grupos da cidade do Recife? Se não, por quê? Se sim, em que se diferenciam?
- 4- Como você define o apoio do governo Municipal/Estadual/ Federal para com os grupos culturais locais (especialmente os grupos de raízes afrodescendentes)?
- 5- Como você define o apoio da mídia local: rádio, tv, jornais para com os grupos culturais locais (especialmente os grupos de raízes afrodescendentes)?
- 6- Como você definiria a relação dos grupos (da nação) com a comunidade do bode? (Fale um pouco sobre essa relação).
- 7- Em sua opinião, esses grupos trazem benefícios para a comunidade do Bode?
- 8- Fale um pouco sobre as ações socioculturais dos grupos você conhece?
- 9- Em sua opinião o que é que mantém esses grupos atuante?
- 10-Você acredita que participar de algum desses grupos foi um diferencial na vida de algum componente (no que tange aspectos humano e social)? Se Sim quem? Conte-me um pouco sobre isso.
- 11 - No seu entendimento, quando o maracatu está na rua o que ele representa para os seus integrantes? E o que ele transmite para a comunidade e a sociedade?

APÊNDICE - B

Roteiro de entrevista semiestruturada a representante das manifestações culturais neste estudo

- 1- Como é a composição do Encanto do Pina? (Quant, perfil, ligação com a religião).
- 2 - Como é a composição do Porto Rico? (Quant, perfil, ligação com a religião).
- 3- Fale um pouco do cotidiano dos grupos. Sabemos que além do Porto Rico e do Encanto do Pina, existem aqui na comunidade o Mazuca da Quixaba e Baque Mulher. Me conta a história da ligação desses grupos?
- 4-Em sua opinião, esses grupos se diferenciam de outros? Se não, por quê? Se sim, em que se diferenciam?
- 5- Há parcerias do grupo com outros grupos? (na comunidade e fora da comunidade).
- 6- E sobre o surgimento de novos grupos de maracatus (percussão)? Quiloa, Morro do Ouro, Palmeira Imperial...
- 7-Como você define o apoio do governo Municipal/Estadual/ Federal para com os grupos culturais locais (especialmente os grupos de raízes afrodescendentes)?
- 8-Como você define o apoio da mídia local: rádio, tv, jornais para com os grupos culturais locais (especialmente os grupos de raízes afrodescendentes)?
- 9- E sobre o projeto maracatu.org, fale um pouco dessa proposta?
- 10- E as divulgações dos eventos produzidos pelo grupo (nação)? E o uso sobre das redes Sociais?
- 11- Como você definiria a relação dos grupos (da nação) com a comunidade do bode? (Fale um pouco sobre essa relação).
- 12- Fale um pouco sobre a proposta do ponto de cultura.
- 13- Em sua opinião, quais os benefícios que os grupos vêm trazendo para a comunidade?
- 14- Fale um pouco sobre as ações socioculturais dos grupos.
- 15- Como você define o sentimento de família cultural?
- 16- Em sua opinião o que é que mantém essa família cultural atuante?
- 17- Você acredita que participar do grupo foi um diferencial na vida de algum componente? Se Sim quem? Conte-me um pouco sobre isso.
- 18- No seu entendimento, quando o maracatu está na rua o que ele representa para os seus integrantes? E o que ele transmite para a comunidade e a sociedade?

APÊNDICE - C

Roteiro de entrevista semiestruturada aos brincantes

- 1- O que levou você a participar do maracatu e quanto tempo faz?
- 2- O que você faz no grupo?
- 3- Você percebe alguma mudança em sua vida depois que passou a fazer parte do maracatu nação?
- 4- Como você se sente quando está participando das atividades do maracatu?
- 5- Você enfrenta alguma dificuldade para participar do maracatu? (dificuldades com: família, amigos, sociedade ou financeiro etc...)
- 6- Você conhece outras Nações? Você acha que a sua Nação é diferente das demais nações? Por quê?
- 7- E sobre o surgimento de novos grupos de maracatus (percussão) qual a sua opinião?
- 8- Como você vê a relação dos grupos (da nação) com a comunidade do bode? (Fale um pouco sobre essa relação).
- 9- Os maracatus Nação Porto Rico e o Encanto do Pina trazem benefícios para a comunidade do Bode? E para sua vida?
- 10- Em sua opinião o que faz sua nação manter-se atuante até hoje?
- 11- O maracatu faz parte dos seus planos para o futuro?
- 12- Você conhece alguém que mudou de vida (no sentido humano, social) depois que passou a participar do maracatu? Se sim quem? Conte-me um pouco sobre isso.
- 13- O que você acha que o maracatu transmite para seus integrantes durante as apresentações? E o que representa para a sua comunidade e para a sociedade?